E A L T R O T T A

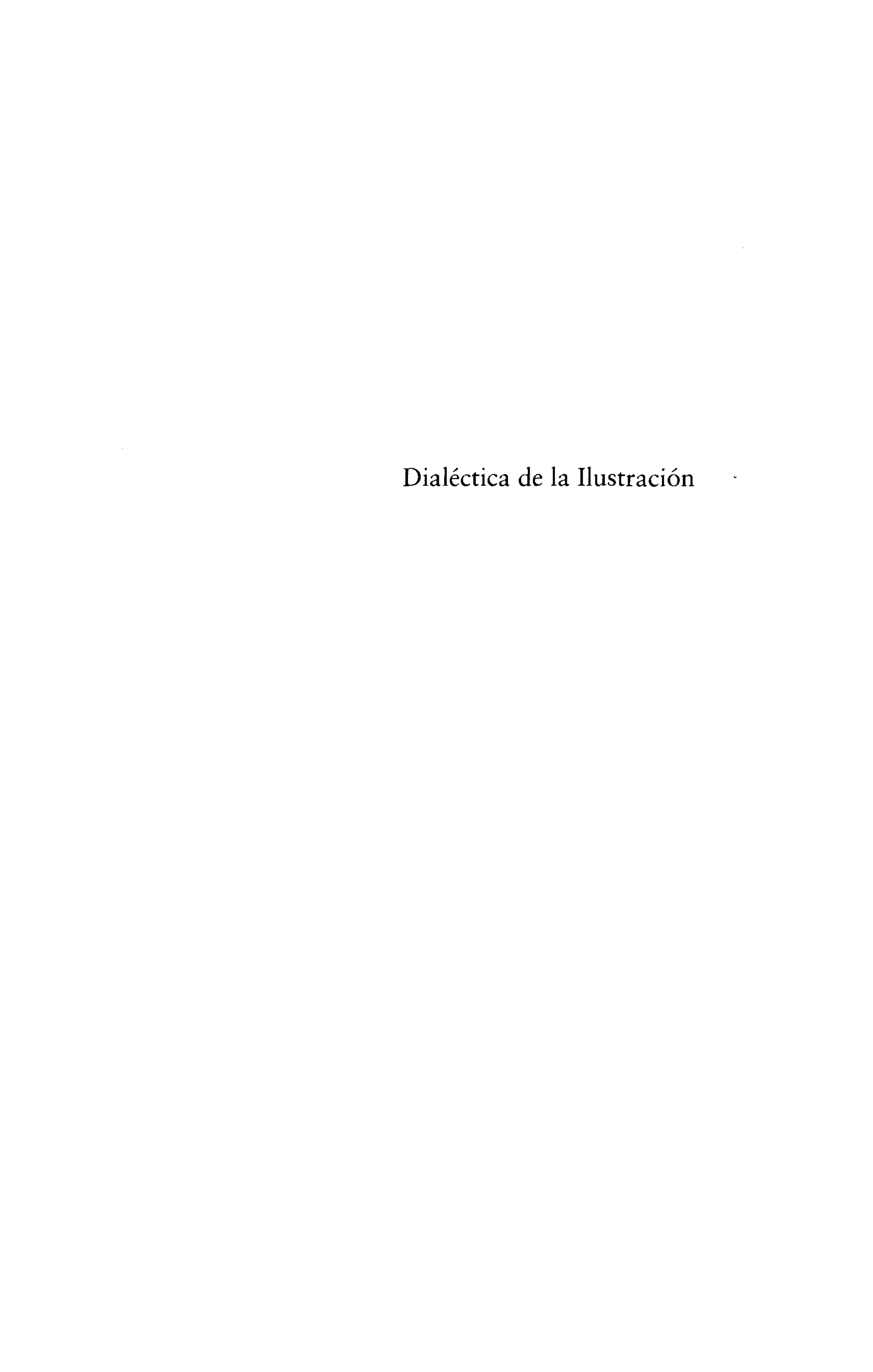
Dialéctica de la Ilustración

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

MAX
HORKHEIMER

THEODOR W.
ADORNO

INTRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN DE
JUAN JOSÉ SÁNCHEZ



Dialéctica de la Ilustración

Dialéctica de la Ilustración.
Fragmentos filosóficos

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

Introducción y traducción de Juan José Sánchez

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Primera edición: 1994
Segunda edición: 1997
Tercera edición: 1998

Título original: Dialektik der Aufklärung.
Philosophische Fragmente

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-97-9
Depósito Legal: VA-580/98

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Introducción

SENTIDO Y ALCANCE DE *DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*

Juan José Sánchez

Dialéctica de la Ilustración (*DI*) es un libro extraordinario y extraño a la vez. Extraordinario, por la densidad tanto de su contenido como de su expresión literaria; extraño, porque su relevancia e influjo en la historia política y cultural europea de la segunda mitad de este siglo está en proporción inversa al número de sus lectores. Publicado originariamente, bajo el título de *Fragmentos filosóficos*, en 1944 en una edición fotocopiada de quinientos ejemplares, apareció como libro, ya con el título de *Dialéctica de la Ilustración*, tres años más tarde, y de esta primera edición aún se hallaban ejemplares a la venta a finales de los años cincuenta. En 1966 apareció, sin mayor resonancia, la traducción italiana. Hasta 1969 no fue reeditado en Alemania y, a pesar de haber sido escrito en Estados Unidos, no hubo traducción inglesa hasta 1972. Fue sólo a partir de estas fechas cuando su contenido caló, al fin, en la conciencia histórica a través del movimiento estudiantil, y desde entonces se ha convertido en uno de los textos más explosivos, y también más explotados, de la filosofía europea contemporánea, aun cuando ni ha sido, seguramente, leído por muchos, ni su texto se presta a ello, ni su contenido es precisamente el más revolucionario.

De hecho, desde finales de los años setenta esta obra ha contribuido, a través de la filosofía radical del postestructuralismo francés, a configurar una corriente de pensamiento crítico de signo conservador que llega hasta nuestros días[1]. Hoy está en el centro del debate

1. Cf. el número monográfico de la revista *Esprit*, de mayo de 1978, dedicado a la Escuela de Frankfurt. En 1985 apareció una reedición alemana de *DI* con un epílogo de J. Habermas, en el que éste llamaba ya la atención sobre esta apropiación conservadora de la obra (cf. «Nachwort von Jür-

que marca este fin de siglo: el debate sobre la modernidad, de la que venimos, y la denominada posmodernidad, a la que nos encaminamos o en la que acaso ya estemos.

Sacar a la luz hoy una traducción castellana de dicha obra sobre la base del texto de la reedición alemana de 1969, pero con una referencia completa, en notas, a las variantes textuales de 1944 y 1947, reviste por eso una considerable actualidad, aun cuando la vertiginosidad con que en nuestros días se suceden los acontecimientos amenaza también a este trabajo con aparecer ya desfasado. Pero justamente esta amenazadora circunstancia refuerza su especial relevancia. Uno de los peligros, en efecto, que acechan en este debate es la rapidez con la que se ventilan cuestiones enormemente complejas y se dejan atrás, sin tristeza, convicciones con un innegable momento de verdad. Esa rapidez, dirían Horkheimer y Adorno, es fruto de un *olvido*: de no tomar suficientemente en serio la «dialéctica de la Ilustración».

La «dialéctica de la Ilustración» expresa, de entrada, la conciencia de la densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad y ahora están a punto de superarla sin llevar consigo hacia adelante sus momentos de verdad. Y significa, además, que esos procesos y la situación a la que nos han conducido están marcados por una grave y fundamental *ambigüedad*: que pueden realizar la Ilustración, pero también liquidarla. Lo cual sucede siempre que se ignora u olvida aquella dialéctica.

En el debate que nos ocupa es mucho lo que está en juego. Está en juego nuestra identidad y cultura europeas —la idea de Europa— y el concepto mismo de *razón* o *racionalidad*, que está en su centro y al que en gran medida van ligados los valores que, en expresión de Kant, son del «mayor interés» [2] para la humanidad: la libertad, la justicia, la solidaridad. Justamente los valores que estaban en juego para Horkheimer y Adorno y el interés que les movió a escribir la *DI*: «Salvar la Ilustración» [3]. Pues no hay otro modo, según ellos, de salvar la Ilustración, y con ella aquellos valores, que tomando conciencia de su «dialéctica», es decir, ilustrando a la Ilustración sobre sí misma. Por el contrario, si la Ilustración ignora u olvida su propia dialéctica, «si no asume en sí misma la reflexión sobre (su) momento destructivo,

gen Habermas», en M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, 277-294).

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, [6]1988, 624 (B 824).

3. M. Horkheimer y Th. Adorno, «Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fischer, Francfurt a. M., 1985, 594, 598.

firma su propia condena», advierten en el Prólogo de 1944 y 1947 a la *DI*[4].

Pero con esta inicial lectura he comenzado ya a tomar posición en el conflicto de las interpretaciones de la *DI*, que corre paralelo al debate sobre la modernidad. Si esta lectura que acabo de hacer fuera evidente y si la *DI* no implicara más que la renovada autocrítica de la Ilustración, con toda seguridad no se habría producido el debate en cuestión y, desde luego, no habría conducido a las posiciones extremas que pugnan en el mismo. El hecho de que las corrientes que hoy atraviesan el panorama intelectual, de una contrailustración neoconservadora, por una parte, y de una superación posmoderna —no dialéctica— de la modernidad, por otra, puedan remitirse, como lo hacen, a la crítica de la Ilustración llevada a cabo en la *DI*[5], prueba que la intepretación aquí sostenida exige ser convincentemente fundada. Mostrar, sobre todo, que esa crítica, por muy radical que sea —que lo es—, en modo alguno y bajo ningún concepto implica ni debe conducir a una *negación* de la Ilustración, sino, todo lo contrario, a una más plena e integral realización de la misma. Comencemos, para ello, exponiendo sintéticamente la tesis central de la *DI*.

I. LA TESIS

En el inicio de la *DI* hay, como en el origen de la *Teoría Crítica* (TC), una experiencia histórica dolorosa, dramática para Horkheimer y Adorno: la humanidad —escriben en 1944— no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y «se hunde en un nuevo género de barbarie» (*infra*, p. 51)[6]. Horkheimer y Adorno se proponen comprender las razones de este drama, de esta sombría «regresión» (p. 53), que significaba para ellos el «fin de la Ilustración» (p. 52)[7], más aún, «la autodestrucción de la Ilustración» (p. 53). Impelidos, sin duda, por la trágica experiencia de la barbarie, calan hondo en su análisis y llegan al convencimiento de la existencia de una paradoja en la Ilustración misma, paradoja que formulan en la conocida doble tesis: «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología» (p. 56), y como tal se convierte en la tesis central de la *DI*. Horkheimer y Adorno la desa-

4. *Infra*, 53.
5. El problema ha sido seriamente abordado por J. Habermas en su ya clásico estudio *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, [3]1991.
6. Las referencias de página en el cuerpo del texto se refieren a la presente edición de *DI*.
7. En el texto original de 1944: ver nota *.

rrollan, en efecto, en el primer ensayo o capítulo del libro, al que ellos mismos consideran la «base teórica» de los siguientes (*Ibid*). No en vano llevó, en la edición original de 1944, el título que después pasó a ser el título del libro. Pero, ¿qué significa realmente esta tesis?

1. *El mito es ya Ilustración o En el principio era el dominio*

En una de las conferencias que Horkheimer dio en la Columbia University el mismo año de la aparición de los *Fragmentos* y que más tarde se convertirían en el cuerpo de su *Eclipse of Reason* (1947) —traducida al alemán y conocida desde entonces como *Crítica de la razón instrumental* (1967)— hallamos la clave para la comprensión de esta primera tesis: «La enfermedad de la razón —escribe Horkheimer— radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza»[8]. Es decir, la Ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo fue, desde un principio, «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» (p. 59). Y su programa: «el desencantamiento del mundo» (*Ibid.*) para someterlo bajo su dominio. La Ilustración disuelve los mitos e introniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a «la felicidad del conocimiento» (p. 60), a la verdad, sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada. En el proceso de Ilustración el conocimiento se torna en poder y la naturaleza queda reducida a «pura materia o sustrato de dominio» (p. 65). La Ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la «pura inmanencia» (p. 70). La Ilustración se relaciona con las cosas «como el dictador con los hombres» (p. 64): las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este proceso, la «mimesis» (p. 66) es desplazada por el dominio, que ahora se convierte en «principio de todas las relaciones» (p. 64).

Pero esta «enfermedad de la razón», esta querencia de la Ilustración al dominio, que ha determinado el curso de la entera «civilización europea» (p. 68), está presente ya —según la tesis— en el mito mismo. En el mito hay ya un momento de Ilustración, mejor, el mito es ya el primer estadio de la Ilustración: «Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta» (p. 63). En ellos late ya la aspiración al dominio. Los mitos, en efecto, querían «narrar, nom-

8. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, 184 (citaré por esta edición, aunque no siempre me atendré a la traducción).

brar, contar el origen» y, por tanto, «explicar» (p. 63), es decir, en definitiva, controlar y dominar, tal y como se hace explícito con el paso del mito a las mitologías, de la narración a la doctrina, de la contemplación a la racionalización. Se impone la lógica discursiva, el cálculo. La «sustitución en el sacrificio» (p. 65) es ya un paso en ese sentido. Al final, «el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad» (p. 64).

El proceso de Ilustración es, pues, un proceso de «desencantamiento del mundo» que se revela como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del *dominio*, del poder. En cuanto tal, este proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación.

2. *La Ilustración recae en mitología o La venganza de la naturaleza*

Esta segunda tesis parece, de entrada, contradecir la anterior, pero en realidad no es sino la otra cara de la misma. La Ilustración se inició bajo el signo del dominio y de la *reductio ad hominem* (cf. p. 62) y ha aplicado con tal furia y consecuencia estos principios que el proceso de la entera civilización europea, dominado por ella, ha terminado por eliminar no sólo el mito, sino todo «sentido» que trascienda los hechos brutos: «En el camino de la ciencia moderna —escriben Horkheimer y Adorno— los hombres renuncian al sentido» (p. 61). Con lo cual, la Ilustración misma ha caído víctima de su propia lógica reductora y ha retornado a la mitología, a la necesidad y la coacción de la que pretendía liberar a los hombres. Horkheimer y Adorno lo expresan con gran fuerza en uno de los pasajes más logrados de la *DI*: «La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista... Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología» (p. 67). La recaída de la Ilustración en mitología es la recaída del espíritu, que emergió con ella, bajo el dominio ciego de la naturaleza. Ésta se venga así de la explotación a que ha sido sometida por el hombre en el exterior y de la represión que ha sufrido en el interior del mismo sujeto, configurado según el principio de la autoconservación y el do-

minio. En definitiva, la naturaleza se rebela y se venga por haber sido *olvidada* por el espíritu en el proceso de Ilustración, que, por lo mismo, ha sido al mismo tiempo un proceso de alienación, de cosificación. En el inicio de este proceso —dicen Horkheimer y Adorno en uno de los aforismos en la última parte de la *DI*— hubo «una pérdida del recuerdo» (p. 275) que lo hizo posible. En el fondo, concluyen, «toda reificación es un olvido» (*Ibid.*)

Ésta es, en síntesis, la tesis de la *DI*, su «base teórica», su contenido. Los cuatro ensayos que siguen no añaden ningún contenido nuevo; sólo tienen la función de «verificar» la tesis básica en la realidad histórica. Los dos primeros, de forma directa y expresa. En ellos se pone de manifiesto la «dialéctica de la Ilustración» en dos momentos históricos claves de la civilización europea: la Ilustración griega (representada por la *Odisea* de Homero) y la Ilustración moderna (reflejada en la obra de Sade). Los dos capítulos siguientes recogen material de dos proyectos de investigación del Instituto de Investigación Social sobre dos fenómenos de la realidad político-social de aquel momento, en los que la «dialéctica de la Ilustración» se manifestaba en toda su crudeza: la cultura de masas (en la sociedad avanzada de Estados Unidos) y el antisemitismo (a uno y otro lado del océano). Por último, en el libro se recogen una serie de aforismos que contienen ráfagas de pensamiento sobre puntos o destellos de la dialéctica de la Ilustración y son, a la vez, esbozos de lo que podría ser aquel «concepto positivo» de Ilustración (p. 56) que Horkheimer y Adorno pretendían justamente preparar con su *DI* y que expresamente anuncian como una «antropología dialéctica» (p. 57). Los aforismos cierran, pues, el libro enlazando con el prólogo donde se explicitaba ese objetivo que en ellos sólo quedaba esbozado. Más allá de estas relaciones entre los ensayos que la componen, la *DI* no contiene otra unidad. Conscientemente quisieron sus autores, por eso, que apareciera bajo el título de *Fragmentos filosóficos*.

II. LA *DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*, ¿UN TEXTO PELIGROSO?

La historia de este texto fragmentario, como la de todo gran texto, forma parte de su propio contenido. Es una historia «afectada» por la dialéctica de la Ilustración. Horkheimer y Adorno entregaron su texto al público con extrema precaución. La primera edición fotocopiada no estuvo motivada, ciertamente, por razones económicas. Los quinientos ejemplares de la misma fueron cuidadosamente distribuidos. Desde

luego, sus autores no pretendieron la gloria con este texto; más bien todo lo contrario: hicieron, sobre todo Horkheimer, cuanto estuvo en su mano para limitar su difusión e incidencia.

En 1955 estaba ya preparada la traducción italiana, a la que dieron su consentimiento; pero, como se dijo, no apareció hasta 1966. Las razones de esta dilación no fueron tampoco de tipo económico, sino de contenido. Estaban en juego una serie de correcciones que, como expondremos más adelante, los autores, en especial Horkheimer, consideraban necesario introducir en el texto original. Parece ser que éste era un texto peligroso, expuesto a malinterpretaciones que pervertirían gravemente su sentido. De otro modo resulta difícil explicar las fuertes reservas con que sus autores, una vez más sobre todo Horkheimer, accedieron a entregarlo al gran público. Hasta principios de los años sesenta quedaban, como se dijo, ejemplares de la edición de 1947. Sólo a partir de esa fecha comenzó a pensarse en una reedición. En un informe preparado para ésta por F. Pollock, uno de los más estrechos colaboradores de Horkheimer, se expresa, sin duda, el sentir de los autores cuando se dice: «En conjunto llego a la triste conclusión de que el contenido de la *Dialéctica* no es apropiado para una difusión masiva» [9].

Estas reservas crecieron aún más cuando, avanzada la década de los sesenta, algunos textos de Horkheimer, anteriores a la *Dialéctica*, se convirtieron clandestinamente en fuente de inspiración del movimiento estudiantil radicalizado, frente al cual él, por esa misma razón, se mostró en todo momento crítico y distante [10]. Antes de dar el visto bueno a la publicación de aquellos textos, tomados de sus famosos artículos de la década de los treinta en la *Revista de Investigación Social*, quiso que llegara al público la traducción alemana de su *Eclipse of Reason*, lo que sucedió en 1967 bajo el título conocido de *Crítica de la razón instrumental*. Era importante para él que aquellos textos de los años treinta se leyeran, en la nueva situación, a la luz de estas «reflexiones sobre la razón» [11]. Cuando un año más tarde permite, al fin, su publicación, le antepone un prólogo donde confirma expresamente sus reservas, manifestadas tres años antes en carta a la editorial [12], a

9. Citado por el editor de las *Obras completas* de Horkheimer, G. Schmid Noerr: «Nachwort des Herausgebers», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fischer, Frankfurt a. M., 1987, 449.

10. Cf. la detallada exposición de R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, München, 1986, 692 s.

11. Como dice expresamente en el prólogo (cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 9).

12. Publicada al comienzo del segundo volumen que recogía los artículos (cf. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. por A. Schmidt, vol. II, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, VII-XI).

que su lectura se haga ignorando la «dialéctica de la Ilustración», lo que llevaría a liquidar la, ya seriamente amenazada, libertad por la que aquellos artículos se escribieron. Los textos se publicaban, por ese motivo, como «una documentación» [13]. El prólogo hizo época, desatando las iras de los más radicales. Pero para Horkheimer estaba en juego «la verdad» [14], y ceder ahí hubiera significado ceder a la lógica niveladora y reductora de la Ilustración, que él mismo había denunciado en la *DI*. Y, por este mismo temor, sólo un año más tarde, en 1969, accedió a dar luz verde a la reedición de esta última, anteponiéndole también un prólogo que reproducía casi literalmente algunos pasajes del mencionado prólogo a los artículos: en concreto, justamente aquellos en los que expresaba sus reservas ante una lectura no dialéctica del texto, una lectura que, llevada por la lógica de la Ilustración en él denunciada, terminara liquidando la Ilustración misma, y con ella la frágil libertad que aún quedaba en la sociedad ilustrada: «Lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado» (*infra*, p. 50).

La actitud de temor y reserva de Horkheimer, que a tantos ha irritado, muestra, pues, que el texto de la *DI* era un texto problemático, un texto que se prestaba a equívocos y, en ese sentido, un texto peligroso. Adorno era también plenamente consciente de ello, y sin embargo no mostró tantas reticencias ante su publicación, incluso ante su publicación íntegra, sin correcciones. ¿A qué obedecía esta diferencia de actitud ante el texto de la *DI*? Sin duda, el temor a las repercusiones políticas de la obra, que a su vez comportarían consecuencias económicas para el Instituto, jugó en Horkheimer en todo momento un papel no despreciable. La razón última, sin embargo, estaba para él en el texto mismo, en el alcance de la crítica a la Ilustración. Y este temor lo compartía también Adorno, pero en menor o, al menos, en diferente medida, debido, como veremos, a su diferente posición filosófica [15]. La recepción y la repercusión histórica de la *DI* muestran, sin embargo, que la problemática de la misma se refleja mejor en las zozobras de Horkheimer que en la serenidad de Adorno con respecto al texto.

13. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, XII (recogido ahora en el volumen *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 9-14, aquí 12).

14. *Ibid.*

15. Aunque en una carta a Marcuse, en 1962, manifiesta, en efecto, que también él comparte el temor de Horkheimer a una lectura no dialéctica de *DI*, refiere sus reservas sobre todo a los pasajes que atañen a la religión oficial. Son reservas, por tanto, motivadas más por razones de seguridad que por el alcance de la crítica a la Ilustración efectuada en aquélla (cf. el fragmento en cuestión de esa carta, citado por G. Schmid Noerr, *o. c.*, 449).

La *DI*, es verdad, no incidió directamente en el curso de los acontecimientos que protagonizaron el «gran rechazo», tan temido por Horkheimer. Pero las obras de Marcuse *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, que lo inspiraron, descansaban en la *Dialéctica* y no hacían sino sacar algunas de sus consecuencias más radicales. Con todo, los temores de Horkheimer no se confirmarían tanto en aquel radicalismo cuanto, más tarde, en la corriente de signo contrario que, como anotamos anteriormente, ha invadido nuestro presente amenazando arrastrar consigo a la Ilustración misma: en el movimiento neoconservador contrailustrado y en la superación no dialéctica, posmoderna, de la modernidad. El peligro de esta doble traducción no dialéctica de la *DI* fue desde un principio más real que el temido radicalismo del Mayo del 68. De hecho, la recepción de la *DI* ha coincidido en señalar, incluso desde perspectivas opuestas, que esta obra significó, cuando menos, un punto de inflexión en el desarrollo de la *TC*, tras el cual se imponía un alto en el camino, un cambio de rumbo o, incluso, un nuevo comienzo. Y esta sospecha no pasó, seguro, desapercibida para el propio Horkheimer. ¿No habían ido demasiado lejos en su crítica a la Ilustración? ¿Se podía aún hablar de *dialéctica* o había que hablar más bien de *aporía* de la Ilustración, como ellos mismos reconocen en el prólogo? El debate estaba servido.

III. *DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*: DE LA TEORIA CRITICA A LA FILOSOFIA (NEGATIVA) DE LA HISTORIA

El significado y el alcance de la *DI* se revelan en toda su fuerza cuando esta obra se confronta con el proyecto original de *TC* que Horkheimer diseñó en el umbral de los años treinta y trató de llevar a cabo a lo largo de toda la década, e incluso en los primeros años cuarenta, justamente hasta la aparición de la *DI*. La posición filosófica de Adorno, previa a la elaboración de la *DI*, era, como he anotado, distinta, de tal modo que no sólo no sufrió, como la de Horkheimer, un impacto de ruptura con la aparición de la *DI*, sino que, como veremos, se vio más bien confirmada por ella. Esta diferencia de posiciones filosóficas previas de los autores de la *DI*, sobre la que ha llamado la atención la investigación más reciente [16], es sumamente importante para poner de relieve el sentido de esta obra.

16. Cf. el decisivo estudio de H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M., 1978. Especial hincapié ha hecho sobre esta diferencia J. Habermas, ya en *Teoría de la acción comunicativa* [1981], vol. I, Taurus, Madrid, 1987, 466 n. 61 y 474 s., pero sobre todo

La recepción de la misma coincide, como dije, en señalar que con ella se da un giro, incluso una ruptura, en la *TC* de Horkheimer[17]. Algunos llegaron a ver en ella una negación, una autocrítica radical de la propia *TC*[18]. Por el otro extremo, no faltó quien detectó en ella un retorno a las «raíces premarxistas» de la *TC*[19]. La crítica mejor fundada, en cambio, sostiene también la tesis de la ruptura, pero descubre igualmente continuidades de fondo, líneas de fuerza que enlazan con la primera *TC* y que en modo alguno quedaron negadas en la *DI*[20]. Actualmente, la investigación sobre la Escuela de Frankfurt ha vuelto a poner de relieve la ruptura que supone la *DI* con respecto al proyecto original de la *TC*, pero confiere a esta ruptura —y a la obra como tal— un significado paradigmático para la comprensión y la actualización de la intención emancipadora de aquel proyecto. H. Dubiel ha expresado certeramente esta nueva valoración: «Este libro... marca tanto el más elevado nivel de desarrollo de la Teoría Crítica de la Sociedad, que determina toda la historia posterior de su influjo, como también, en cierto sentido, su final. Su más elevado nivel de desarrollo, en cuanto que muchos viejos motivos de la Teoría Crítica de la Sociedad se vuelven transparentes sólo retrospectivamente, a la luz de esta obra. Y su final, en la medida en que el núcleo filosófico de la Teoría se hace aquí tan preponderante que su cáscara científico-social se disuelve. La Teoría Crítica de la Sociedad se convierte en una Filosofía de la Historia»[21]. ¿Qué significan, en concreto, estas continuidades y esta ruptura?

en «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M., 1986, 163 s., que recoge lo fundamental del citado *Nachwort* a la edición de 1985 (cf. n. 1). Ver también A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993, 137 s.

17. Cf. la detallada exposición de J. A. Estrada, *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada, 1990, 153 s. (con referencias bibliográficas).

18. En especial, la crítica conservadora: ver, por ejemplo, M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin, 1969; G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg Br., 1970.

19. J. Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1978, 301.

20. Cf., por ejemplo, M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1989, cap. VIII. Sostiene fundadamente esta interpretación J. M. Mardones, desde su primer trabajo, pionero entre nostros, sobre la Teoría Crítica de Horkheimer, *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, 1979, 109 s., hasta su estudio, igualmente pionero en nuestro panorama, sobre el Habermas del nuevo paradigma de la razón comunicativa, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, 1985, 43 n. 118. En esta misma línea también J. Rodríguez-Ibáñez, *El sueño de la razón. La Modernidad a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1981, 101 s.

21. H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa, München, 1988, 87. Ver también el importante trabajo de W. Bonss y N. Schindler, «Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus», en W. Bonss y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt a. M., 1982, 31-66.

1. *El proyecto de Teoría Crítica: introducir razón en el mundo*

Horkheimer es, ante todo, un ilustrado. El objetivo de su esfuerzo intelectual —como, en su opinión, de la filosofía en general y de la filosofía moderna, ilustrada, en particular— lo cifró desde un principio, y repetidamente después, en «introducir razón en el mundo» [22]. Pero este objetivo respondía para él a una *experiencia* de base, de la que arrancaba aquel esfuerzo: la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza [23]. El esfuerzo del pensamiento por introducir razón en el mundo adquiere por eso el sentido concreto de dar respuesta a esa «hipoteca» pendiente de la historia, de reconciliar esa pretensión incumplida de felicidad.

Los textos a los que acabo de hacer referencia están tomados de la tesis de habilitación de Horkheimer, su primer trabajo, que abre la década de los treinta. No por azar está dedicado justamente a la Filosofía de la Historia, y desde este primer trabajo queda trazada, aunque aún no definida, la perspectiva y la trayectoria de lo que sería posteriormente la *TC*. La filosofía no es un asunto meramente teórico, sino un asunto teórico-práctico: la filosofía —el pensamiento— ha de *hacerse historia* para cumplir su sentido, para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas. Desde este primer momento se sitúa, pues, claramente en la línea abierta por la dialéctica hegeliana de la historia, pero en la perspectiva crítico-materialista desde la que Marx invirtió esa dialéctica. En sintonía con el intento del denominado marxismo occidental de Korsch y Lukács de rescatar el dinamismo emancipador de la dialéctica marxiana ante el estancamiento dogmático de la II Internacional, por una parte, y el fracaso de la revolución proletaria en Centroeuropa, por otra, Horkheimer abre, sin embargo, un camino propio, que esboza en su lección inaugural, en 1931, como profesor ordinario de Filosofía Social y director del Instituto de Investigación Social: «La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto de Investigación Social» [24]. La Filosofía Social —afirma en ella—, que tiene por objetivo realizar la filosofía, sólo es posible hoy, dada la complejidad de la realidad social y el nivel de desarrollo de las ciencias, a través de una conjunción y

22. M. Horkheimer, *Anfänge der Geschichtsphilosophie*, Fischer, Francfurt a. M., 1971, 69.

23. Cf. *Ibid.*, 68.

24. «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Fischer, Frankfurt a. M., 1972, 33-46.

compenetración de filosofía y ciencias sociales. La Filosofía Social debe superarse a sí misma y convertirse en «investigación social». Éste era el nuevo nombre de la *praxis* capaz de alumbrar una nueva sociedad, una sociedad humana. Y es lo que Horkheimer trató de materializar, a lo largo de la década, en su proyecto de *Teoría Crítica* en el Instituto de Investigación Social. Este proyecto tenía, pues, como ha subrayado Habermas, el sentido preciso —en línea con la más genuina intención marxiana— de una *autosuperación* de la filosofía en orden a su realización[25].

Muy otra era, en cambio, la postura filosófica de Adorno. Tan sólo unos meses más tarde tiene también él su lección inaugural, que dedica precisamente a «La actualidad de la filosofía»[26]. El título mismo es ya sintomático. Es como el contrapunto a la propuesta de Horkheimer. No sólo no se trata de superar la filosofía en las ciencias sociales, sino de preservarla frente a ellas. La filosofía encierra una verdad que escapa a las ciencias. Ella está más cerca de la teología, si bien de una teología interpretada, como ya en W. Benjamin, en clave materialista[27]. Nada tiene de extraño, por eso, que Adorno no se integrara en el Instituto en el período fecundo del trabajo interdisciplinar, sino sólo hacia finales de la década, justo cuando ese trabajo comenzaba a entrar en crisis. Y llama poderosamente la atención el hecho de que también a partir de esas fechas comienza a notarse un progresivo acercamiento de Horkheimer a la postura más netamente «filosófica» de Adorno, una progresiva «refilosofización»[28] de la *TC*. Horkheimer, sin embargo, no abandona, tampoco ahora, la idea de su proyecto original. Desde finales de la década trabaja intensamente, como refiere el mismo Adorno[29], en un «proyecto de dialéctica». Este dato ha llevado a más de uno a pensar que ya desde estas fechas trabajaba Horkheimer, en colaboración con Adorno, en el proyecto de la *DI*. Pero no es cierto. Como se desprende de un *Memorandum* de ese mismo año sobre la actividad del Instituto, se trataba aún del

25. Cf. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 164

26. Th. Adorno, «La actualidad de la filosofía» [1931], en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, 73-102.

27. Este diferente punto de partida lo subrayan, sobre todo, J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 169 s.; A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», cit., 136 s.; M. Jay, «Positive und negative Totalität», en W. Bonss y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, cit., 67 s. La investigación más completa de este origen de la «dialéctica negativa» de Adorno es la de S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México-Madrid, 1981. R. Wiggershaus (*o. c.*, 110 s.) rastrea la vena teológico-benjaminiana de esa trayectoria filosófica.

28. H. Dubiel (*Wissenschaftsorganisation*, cit., 51 s., 113 s., 125 s.) ha estudiado en detalle esta evolución.

29. En carta a Benjamin, en 1938 (cit. en G. Schmid Noerr, *o. c.*, 431).

proyecto de una «lógica dialéctica», más concretamente, de una «doctrina materialista de las categorías» [30] que, al modo de la lógica de Hegel, pero en clave materialista-marxiana, pusiera las bases *teóricas* del proyecto original de la *TC*, proyecto que sólo quedó esbozado en el artículo de algún modo programático «Teoría tradicional y Teoría Crítica», de 1937. Horkheimer piensa, pues, en la fundamentación filosófica de su proyecto de investigación social, (aún) no en la *DI*.

2. *Bajo la presión de la barbarie: el paso hacia* Dialéctica de la Ilustración

El año 1941 marca la cesura. En abril de ese año Horkheimer deja Nueva York y se traslada a California. Era bastante más que un mero cambio de residencia. Atrás quedaban el Instituto de Investigación Social y su equipo de investigadores. Se inicia una *nueva* etapa en su pensamiento. Y, como las anteriores, se inicia con una *experiencia* histórica determinante: Horkheimer se ve abrumado por el avance de la barbarie nazi, por la perversión del socialismo en el estalinismo y por la asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista en la sociedad avanzada norteamericana. El horizonte, ya de por sí frágil, de esperanza en un cambio sustantivo hacia una sociedad humana se cierra para él. Las condiciones históricas sobre las que apoyaba su proyecto de *TC* se desvanecían [31]. El decurso histórico no apuntaba ciertamente hacia el reino de la libertad, sino más bien en dirección contraria: hacia la barbarie. De ahí arranca el nuevo pensamiento de Horkheimer. Como anota certeramente Wiggershaus, su interés «se desplaza definitivamente de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la fallida civilización» [32].

Antes de comenzar a trabajar estrechamente con Adorno, Horkheimer elabora, entre 1941 y 1942, dos textos que reflejan ya perfectamente la *nueva* etapa en su pensamiento. Dos textos: «Estado autoritario» y «Razón y autoconservación», que, sintomáticamente, se publicarían —también en edición privada—, junto con un trabajo de Adorno, en un volumen de homenaje a W. Benjamin, víctima ya

30. «Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung» [1938], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, 156 s. Cf. la referencia de Horkheimer y Adorno a este escrito en el prólogo de 1944 (*infra*, 57 n. **).

31. H. Dubiel (*Wissenchaftsorganisation*, cit., 113 s., 125 s.) ha estudiado en detalle este derrumbe y sus consecuencias para el proyecto de *TC*.

32. R. Wiggershaus, *o. c.*, 347. En una carta de Adorno a Horkheimer, en esa misma fecha, se habla no sólo del «proyecto de la dialéctica», sino ya explícitamente de la *Dialéctica de la Ilustración* (cf. *Ibid.*, 348).

de la barbarie, en el que se sacaban igualmente a la luz sus famosas *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, que H. Arendt logró rescatar en París e hizo llegar a Adorno en junio de 1941. La visión de la historia que finalmente se le *impone* a Horkheimer coincide ya con la que articulan las famosas *Tesis*: la historia como catástrofe, como historia natural; el progreso como regreso. A Adorno no hizo falta que se le *impusiera* esta visión; la compartía con Benjamin desde hacía tiempo[33].

Sustancialmente, y para el análisis que aquí nos ocupa, dos son los pasos que Horkheimer da en estos textos en dirección a la *DI*. De una parte, en «Estado autoritario», Horkheimer se adhiere a la tesis de su amigo F. Pollock[34] sobre el capitalismo de estado, tesis que ve en el fascismo no tanto la culminación del capitalismo monopolista (y por tanto del liberalismo), sino más bien un estado tendencialmente nuevo, en la medida en que en él el principio del dominio se desliga de la esfera económica y se impone *directamente*; y, *en cuanto tal*, un estado en transición hacia un «estatismo integral», que históricamente había entrado ya en escena en el «socialismo de Estado». Éste aparecía, así, como «la forma más consecuente de Estado *autoritario*»[35]. Con esta tesis, Horkheimer abandona el terreno del análisis marxista, asumiendo el «primado de la política» sobre la economía[36]; y se cierra, además, todo horizonte de posibilidad *histórica* de salida de la barbarie[37]. Por otra parte, en «Razón y autoconservación», Horkheimer amplía ya su crítica a la razón burguesa en una crítica a la razón como tal en tanto que razón configurada desde sus orígenes («el pensamiento —recuerda— nace en las ciudades»[38]) por los principios de autoconservación y dominio, que terminan por liquidar al sujeto (al «sí mismo»/ *Selbst*) que se pretendía conservar. Con ello, Hork-

33. De 1932 data su conferencia sobre «La idea de la historia natural» (en *Actualidad de la filosofía*, cit., 103-134) en la que ya bebe expresamente de la fuente de Benjamin. Ver S. Buck-Morss, *o. c.*, 102 s.

34. Cf. F. Pollock, «State Capitalism» y «Is National Socialism a New Order?», ambos en *Studies of Philosophy and Social Science*, IX, 1941, recogidos ahora, en alemán, en el volumen *Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialwissenschaft (1939-1942)*, ed. por H. Dubiel y A. Söllner, Frankfurt a. M., 1984.

35. M. Horkheimer, «Autoritärer Staat», en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 300.

36. Primado que se reflejará en *DI*, como veremos, en la «teoría de los *Rackets*», los grupos dirigentes que ejercen el principio de dominación en el capitalismo de Estado.

37. Este *impasse* fue rechazado por F. L. Newmann y O. Kirchheimer, quienes sostuvieron, frente a Pollock, la tesis marxista del capitalismo de Estado. Cf. la detallada exposición de ambas posturas y de sus consecuencias en F. Colom, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992.

38. M. Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung», en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 320.

heimer adelanta ya la tesis central tanto de la *DI* como de su *Crítica de la razón instrumental.*

El terreno estaba, pues, con estos dos pasos perfectamente preparado para el nuevo pensamiento. Horkheimer compartía ya la filosofía negativa de la historia de Benjamin y Adorno. ¿Significaba esta visión nada más que una ruptura con el proyecto original de la *TC*? ¿No se trataría, más bien, de una visión que la *TC* se vio *obligada* a asumir, en aquella situación, justamente para ser *fiel* a su original intención emancipatoria? Este último interrogante abre, creo, una perspectiva desde la que es posible iluminar mejor el significado de la *DI*.

3. *De la crítica a la modernidad burguesa a la filosofía negativa de la historia*

El giro radical en la visión de la historia que se inicia en los textos comentados de Horkheimer y se consuma en la *DI* significa, ciertamente, que, ante la experiencia de la barbarie real, Horkheimer se vio obligado a abandonar su confianza, ya de por sí crítica y quebradiza, en la dialéctica positiva de la historia del materialismo marxiano y terminó por aceptar, con Adorno, la lógica histórica de signo contrario que M. Weber había trazado en sus estudios sobre la modernidad como proceso de racionalización[39]. Sin citarlo una sola vez en el capítulo básico de la *DI*, la interpretación crítica y pesimista que Horkheimer y Adorno hacen en ella del proceso histórico de la Ilustración coincide, efectivamente, con el diagnóstico de Weber: «El programa de la Ilustración —escriben— era el desencantamiento del mundo» (*infra*, p. 59). Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber: la modernidad, la Ilustración, es un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad[40]. Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero no su valoración. El final al que el proceso de la modernidad conducía —el «mundo enteramente ilustrado» (*Ibid.*)— se presentaba también a los ojos de Weber como negativo, como «férreo estuche»[41], pero era asumido por él, estoicamente, como un dato de la misma razón fun-

39. Cf. especialmente su «Introducción» a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, 1973.

40. Cf. la detallada exposición del análisis weberiano en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, cit., 213 s., 439 s.

41. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, vol. 1, Orbis, Barcelona, 1985, 258.

cional. Para Horkheimer y Adorno, en cambio, este dato constituía la tragedia, la «calamidad» (*Ibid.*) que punzaba su pensamiento a la búsqueda de la raíz de semejante perversión. Aceptaban su diagnóstico, pero no su pesimismo, al que más bien consideraban un paso más «en el camino de la abdicación de la filosofía y de la ciencia en su empeño por determinar el fin del hombre»[42]. Y es que Horkheimer y Adorno leen a Weber desde la tradición de la que vienen y en cuya realización histórica consistió el proyecto de la *TC*: la tradición misma de la Ilustración, mediada en la dialéctica marxiana de la historia. Horkheimer y Adorno leen a Weber, en efecto, de la mano de Lukács, quien a su vez había interpretado el proceso de racionalización de Weber en clave marxista como proceso de *reificación*[43]. Desde este marco categorial, Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero denuncian al mismo tiempo la razón o racionalidad funcional como razón «truncada», parcial, cosificadora. Con Lukács, y a distancia ya de Marx, Horkheimer y Adorno ven además implicadas en este proceso de cosificación —y justamente debido a esa instrumentalización de la razón— a las mismas ciencias positivas, en otro tiempo instancias emancipadoras. Pero, a la vez, frente al optimismo objetivista de Lukács y de la dialéctica marxiana (y, por supuesto, en directa oposición al optimismo idealista de la dialéctica hegeliana), Horkheimer y Adorno se ven llevados por la experiencia histórica de la que arrancaba su pensamiento a tomarse absolutamente en serio el diagnóstico weberiano: del proceso imparable de racionalización no se salva ninguna esfera, tampoco la esfera de la subjetividad. Los estudios empíricos que el Instituto llevaba a cabo sobre «la personalidad autoritaria» y el antisemitismo confirmaban, en efecto, que la subjetividad había sido igualmente arrollada por el torbellino. La lógica de la dialéctica histórica se impone, sin posibilidad de resistencia, en dirección a la falsa totalidad, a la barbarie.

La *DI* —y la *Crítica de la razón instrumental*— es el intento de dar razón de este fiasco histórico de la Ilustración, de bucear en sus raíces, con absoluta honradez. Y en este intento, Horkheimer y Adorno se encontraron ya solos, a distancia de Weber, por una parte, y a distancia de Hegel, Marx y Lukács, por otra, aunque, eso sí, llevados

42. Como deja claramente sentado Horkheimer en la única cita que hace de Weber en su *Crítica de la razón instrumental*, cit., 18, nota 2. No es, pues, «igual» el pesimismo del diagnóstico de Weber que el de la crítica de Horkheimer y Adorno: en este sentido matizaría, por mi parte, la apreciación de C. Thiebaut en su apretada, pero certera, exposición del significado de *DI* en el desarrollo de la *TC*: «La Escuela de Frankfurt», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Grijalbo, Barcelona, 1989, 471.

43. En su *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969, 89 s.

por el impulso emancipador de estos últimos. En esa búsqueda, los autores de la *DI* ampliaron y radicalizaron el concepto de cosificación de Lukács (y, con él, el de racionalización de Weber), más allá del modo de producción capitalista, a la entera historia de la razón, de la civilización occidental. El resultado de su búsqueda fue, en efecto, que ese proceso grandioso de Ilustración ha estado viciado desde sus orígenes, en aras de la autoconservación, por una querencia al *dominio* (*Herrschaft*), que ha ido comprometiendo en cada avance su propio sentido, liquidando a su paso —relegando al *olvido*— cuanto no se dejaba reducir a material de dominio, hasta terminar destruyendo a la Ilustración misma en la actual falsa totalidad (cf. *infra*, pp. 61 s.)[44]. ¿Qué significan esta ampliación y radicalización de la crítica a la Ilustración?

Con este veredicto, Horkheimer y Adorno dejan, ciertamente, el suelo de la crítica de la economía política, es decir, el suelo de la crítica *marxiana* a la ideología, y entran en el terreno de la crítica *radical* de Nietzsche a la razón occidental. «Ya no indica el camino Marx —escribe con razón Habermas— sino Nietzsche. No la teoría de la sociedad, alimentada de historia, sino una crítica radical de la razón, denunciadora de la unión de razón y dominio, es la que puede explicar la caída en la barbarie»[45]. El primer proyecto de *TC* deja paso aquí, efectivamente, como señala la crítica, a una «filosofía (negativa) de la historia». Y este paso significa, sin duda también, una verdadera «ruptura» con el proyecto de la *TC*. De hecho, a partir de esta reflexión el proyecto de investigación social o «materialismo interdisciplinar» del Instituto quedó prácticamente truncado. Los trabajos de investigación aún pendientes, como, por ejemplo, la investigación sobre el antisemitismo, siguieron su ruta independientemente de la reflexión sobre el mismo tema en la *DI*. Ésta no se construía dialécticamente sobre la base de la investigación empírica, sino desde su propia autonomía, a lo sumo sobre un análisis de documentos *literarios*, más que estrictamente históricos, como la *Odisea* y la *obra literaria* de Sade[46].

De «ruptura», sin embargo, sólo se puede hablar, como he indicado ya, con respecto a la *TC* de Horkheimer, no con respecto a la filosofía de Adorno. Aquel proyecto de autosuperación de la filosofía en investigación social es abandonado en la *DI*, como explícitamente

44. En ésta —escribía ya Horkheimer en *Razón y autoconservación*— la razón y la Ilustración se revelan abiertamente y se afirman como «su propia liquidación» (cf. *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 339).

45. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 168.

46. Como ha puesto de relieve R. Wiggershaus, *o. c.*, 367 s.

reconocen sus autores al comienzo mismo del prólogo de 1944/47 (*infra*, p. 51). Y en su lugar llevan a cabo una crítica a la razón/Ilustración, a la entera civilización occidental, que, en efecto, por momentos adquiere rasgos de una crítica *total*. ¿Cómo interpretar esta radicalización?

Es innegable que nos hallamos, como acertadamente señaló una de las mejores críticas[47], ante un proceso de «refilosofización» de la *TC*, ante «una radicalización filosófica de la crítica al capitalismo» que no comportó al mismo tiempo «un desarrollo *científico* de la teoría marxiana en cuanto teoría empírica de la sociedad con intención práctica». En esa medida se puede y se debe hablar, con razón, de *ruptura* con aquel proyecto de *TC*[48]. Pero pienso que esta ruptura no es *sustancial*, si por tal se entiende una que rompiera con los contenidos y, sobre todo, con la intención emancipadora de la primera *TC*. Excelentes conocedores e intérpretes de ésta han podido documentar convincentemente cómo la crítica a la Ilustración en la *DI* no sólo no contradice a la crítica de la *TC* a la filosofía burguesa, sino que es incluso anticipada por ella precisamente en la crítica a su reducción instrumental a la autoconservación y al poder[49]. La novedad de la ruptura —y su auténtico *punto débil*— está en el peligro de «ontologización» de la crítica a la Ilustración, que acerca a la *DI* peligrosamente a la dialéctica hegeliana, no invertida, como en la dialéctica marxiana, sino tan sólo cambiada de signo: hacia una «dialéctica negativa» o filosofía negativa de la historia que conduce, por lógica inflexible, a una *aporía* difícil de salvar[50]. Lo que en la *TC* era una limitación *histórica* de la Ilustración es incrustado aquí de tal modo en la *estructura* misma o configuración interna de la razón que la crítica

47. A. Wellmer, *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979, 154; cf. también Id., «Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la teoría Crítica» [1977]: *Isegoría* 1 (1990), 28 s.

48. En el sentido en que la ha caracterizado la crítica más reciente, y también más fundada, de, por ejemplo, H. Dubiel, R. Wiggershaus, J. Habermas, etc., en los trabajos citados.

49. Es decir, en el mismo sentido de la crítica en *Razón y autoconservación*: «Desde Descartes —escribía allí Horkheimer— la filosofía burguesa ha sido un único intento de ponerse como ciencia al servicio de la forma de producción dominante, contrariado sólo por Hegel y semejantes» (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 339). Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 415, donde remite justamente a la tesis de habilitación de Horkheimer, de la que partíamos en esta contraposición. Ver igualmente A. Wellmer, *Teoría Crítica*, cit., 147, donde muestra cómo «la crítica de la razón instrumental viene a ocupar tendencialmente el lugar de la crítica de la economía política». (En la traducción se dice «tendenciosamente» en lugar de «tendencialmente». Es evidente que se trata de un notable error.) G. Schmid Noerr («Nachwort des Herausgebers», cit., 432 s.) sostiene la misma idea de continuidad a través de la ruptura.

50. Cf., por ejemplo, el aforismo «Para una Filosofía de la Historia» en la última parte de la *DI* (*infra*, 266 s.).

cierra toda posibilidad de salida *histórica* a la crisis y sólo permite una salida *de la historia* como tal, una ruptura transcendente con el *continuum* de la historia entendida como catástrofe, en la línea de Benjamin[51]. Esta «ontologización» o «antropologización» de la crítica a la Ilustración no sólo hacía superfluo el proyecto de investigación *empírica* de la *TC* —lo que explica que tal proyecto se viniera abajo[52]—, sino que lo hacía imposible. Se trataba de una ruptura teórica, es decir, de una ruptura con el «marco categorial» (la dialéctica marxiana) sobre el que descansaba, y en su lugar se introdujo una filosofía negativa de la historia que no hacía viable su continuación. De ahí, de esa *aporía*, arrancó, por eso, el esfuerzo de la segunda generación de la Escuela, en especial el de Habermas.

IV. LA APORIA: ¿CRITICA TOTAL A LA ILUSTRACION?

La aporía en que queda atrapada la *DI* tiene que ver con uno de los dos motivos o dos *líneas de fuerza* que atraviesan el texto de esta obra: la autodestrucción de la Ilustración. La radicalización que experimenta aquí la crítica a la Ilustración es realmente desconcertante y paradójica: la crítica se hace tan radical que mina su propia base, su misma condición de posibilidad. Si, en efecto, la entera historia de la racionalidad occidental es al mismo tiempo un proceso de derrumbe de la razón y de regreso al mito, la crítica ideológica, la crítica como tal, pierde la instancia utópica, «el potencial de razón de la cultura burguesa»[53], con el que confrontaba la realidad y la criticaba, exigiendo y posibilitando su realización. Al radicalizar de este modo la crítica se excluía, pues, la posibilidad de ilustrar a la Ilustración sobre sí misma, es decir, la posibilidad de ejercerse como tal.

Evidentemente, esta aporía, esta «contradicción realizativa (per-

51. Ver especialmente J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 168 s.; A. Wellmer («Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 79 s.) habla por eso, con razón, de recaída en la negación abstracta o, lo que es lo mismo, en el «utopismo» de signo negativo. «La libertad —había señalado ya anteriormente (cf. «Comunicación y emancipación», cit., 29)— se transforma ahí en una categoría escatológica.» En este punto —en el que todas coinciden— nada habría que objetar a las críticas anteriormente mencionadas. El peligro de «ontologización» fue señalado por J. Rodríguez-Ibáñez, quien al mismo tiempo reclamaba, con visión certera, una lectura también «crítica» de *DI* para captar su genuino sentido (cf. *o. c.*, 106 s.).

52. Las «tendencias históricas observables» perdieron, como bien señala Habermas (*Bemerkungen*, cit., 168), «todo serio interés». Ello explica también que toda referencia a una continuación de la investigación en curso fuera eliminada de *DI* ya en la edición de 1947 (cf. sobre todo *infra*, 57 n. ** ; ver también 212 n.*).

53. J. Habermas, *El discurso*, cit., 148.

formativa)», como la ha denominado Habermas[54], no pasó desapercibida a los autores de la *DI*. Muy al contrario, Horkheimer y Adorno fueron plenamente conscientes de ella y no la eludieron en ningún momento. Les iba en ello nada menos, como dejaron sentado explícitamente en el prólogo (*infra*, p. 53), que el impulso ilustrado-emancipador que movía todo su pensamiento: «No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado». No eludir la *aporía*, mantenerse en ella sin huir hacia salidas irracionales, era justamente lo que distinguía su crítica de la crítica *conservadora* a la razón occidental, en aquellas fechas tan pujante[55].

El discurso de la *DI*, efectivamente, irrita y desconcierta por su radicalidad y porque no rehúye formulaciones paradójicas. Sus autores, especialmente Horkheimer, fueron los primeros en señalar su «dificultad» y peligrosidad[56]. ¿A qué respondía este radicalismo? No, ciertamente, al puro capricho. La radicalidad se les impuso desde la misma realidad dramática que denunciaban en la *DI*. En una carta a P. Tillich, en 1942, expresa Horkheimer con gran fuerza esta *exigencia* de la realidad: «Al eliminar la oración subordinada, que relativiza la mutilación de la humanidad, la filosofía confiere al horror el carácter de absoluto que emerge del mismo... La ciencia echa mano de la estadística; al conocimiento le es suficiente *un* campo de concentración»[57]. Esa radicalidad en la expresión obliga, por eso, a una lectura crítica de la *DI*. No es cierto que sus autores, llevados de esa radicalidad, fueran completamente ciegos para los signos *positivos* de la Ilustración en medio de la noche de la barbarie. El tema les preocupó, sin duda, sobre todo —una vez más— a Horkheimer. En un *Memorandum* de 1942, que recoge el «plan general» de la obra, se pide expresamente que «los rasgos liberadores de la Ilustración» sean elaborados lo mismo que los represivos[58]. Y se habla incluso —en la línea del proyecto de la *TC*— del «trabajo interdisciplinar» del que debe surgir el texto. Pero al final se impuso la visión de la filosofía negativa de la historia.

54. *Ibid.*, 150. Esta *aporía* se ha convertido en uno de los puntos fuertes de la investigación y de la crítica más reciente, cercana a Habermas: A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 150 s.; H. Dubiel, *Kritische Theorie*, cit., 91 s.; R. Wiggershaus, *o. c.*, 370 s.

55. Entre otras, la de M. Heidegger. Esta diferencia, que algunos estudiosos captaron muy pronto (cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 438 s.), es de suma importancia, como veremos, dado el influjo de la crítica conservadora en el denominado «pensamiento débil» de nuestros días.

56. En carta a Marcuse reconoce, en 1942, apenas finalizada la redacción del capítulo central, que es «el texto más difícil que jamás haya escrito» (citada en R. Wiggershaus, *o. c.*, 359).

57. Citada en R. Wiggershaus, *o. c.*, 355 s.

58. Citado en R. Wiggersshaus, *o. c.*, 352. Ver también *infra*, 56 n. **.

Tal vez ahí radique una de las razones por las que Horkheimer se decidió a «traducir» las tesis de la *DI* a un texto menos paradójico en sus famosas conferencias de 1944 en la Columbia University, que constituirían después el texto de su *Crítica de la razón instrumental.* Aquí introdujo Horkheimer, en efecto, la distinción entre «razón objetiva o autónoma» y «razón subjetiva o instrumental», que evitaba en buena parte el carácter contradictorio y paradójico de la *DI.* Con esta distinción podía ahora denunciar el proceso moderno de racionalización como el proceso de la progresiva formalización e instrumentalización, y consiguientemente liquidación de la razón, sin caer en la *aporía* de la «autodestrucción de la razón» [59]. Leída en profundidad, sin embargo, también la *DI* deja entrever, incluso sin la distinción de Horkheimer, que el proceso de autodestrucción de la razón es posible porque la razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que hay en ella *un momento de verdad* que, aunque oculto, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el *recuerdo.* Esta «utopía oculta en el concepto de razón» [60] es la instancia que sostiene toda la *DI* en su pretensión ilustrada y emancipadora, la que la preserva de la contradicción y hace posible, finalmente, el objetivo de «preparar un concepto positivo de razón» (*infra*, p. 56), que se propusieron sus autores.

Este momento de *verdad* en el concepto de razón queda, sin embargo, en la *DI* solamente evocado. ¿En qué consiste realmente? ¿Y qué relación guarda con el momento destructivo? ¿Cómo pudo quedar a salvo del proceso de regresión? ¿Y cómo puede hoy ser rescatado y realizado históricamente? La *DI* no responde a éstas, ni a tantas otras preguntas que sus tesis plantean. Horkheimer y Adorno fueron conscientes de ello, como lo atestiguan los protocolos de las discusiones mantenidas entre ambos, tras la publicación de los *Fragmentos*, sobre el concepto de razón [61]. Pero el interrogante de fondo y la zozobra que en ellas late constituía el centro y la razón de todo su esfuerzo intelectual. Se trataba para ellos, en efecto, como citábamos anteriormente, de «salvar la Ilustración» [62], de llevarla adelante a través

59. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., cap. 1.

60. *Infra*, 132, 140. Ver también p. 53, donde los autores hablan del «momento regresivo» o «momento destructivo» de la Ilustración, así como de «su relación con la verdad». Llama la atención que aquellos dos pasajes en que se habla del momento de verdad de la Ilustración/razón se hallen en uno de los capítulos que, como veremos, proceden sin duda de Horkheimer.

61. Publicados en el vol. 12 de las *Obras completas* de M. Horkheimer (cf. *supra* n. 3), pero aún no estudiados sistemáticamente. En una carta de 1945 a L. Löwenthal reconoce también Adorno expresamente esta deuda pendiente de *DI*: «La relación de la instancia crítica con la instancia criticada no ha sido aclarada teoréticamente» (citada en R. Wiggershaus, o. c., 371).

62. Cf. «Rettung der Aufklärung», en *Ibid.*, 598, 604.

de sus contradicciones. Pero antes de ver en qué dirección apuntaban sus propuestas es preciso analizar la segunda línea de fuerza que atraviesa la *DI*: la Ilustración como dominio (*Herrschaft*) sobre la naturaleza. Porque ahí está la raíz de su perversión.

V. EL SECRETO —Y EL PRECIO— DE LA ILUSTRACION: EL DOMINIO SOBRE LA NATURALEZA

La Ilustración, en efecto, se autodestruye, según Horkheimer y Adorno, porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio. El proceso de su emancipación frente a la naturaleza externa se revela, de ese modo, al mismo tiempo como proceso de sometimiento de la propia naturaleza interna y, finalmente, como proceso de regresión a la antigua servidumbre bajo la naturaleza[63]. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres[64].

Esta sorprendente paradoja, que Horkheimer y Adorno ven expresada de forma paradigmática en el destino de Odiseo[65], constituye el meollo de toda la cuestión. Si la generalización de la crítica a la Ilustración supuso el abandono de la crítica ideológica, ese paso queda aquí sellado con la sustitución del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción como motor de la historia por el conflicto, más radical y originario, entre el hombre y la naturaleza, entre el «dominio sobre la naturaleza» y el «dominio sobre los hombres». Marx es, una vez más, suplantado; esta vez, por L. Klages, el crítico filosófico del moderno dominio sobre la naturaleza[66]. Pero, de igual modo que Horkheimer y Adorno leyeron el diagnóstico de Weber sobre el proceso de racionalización con los ojos ilustrados de Marx y Lukács, así recogen ahora la crítica de Klages a la dominación sobre la

63. Cf. *infra*, 54 y 92.

64. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 103.

65. Cf. *infra*, cap. 2: «Odiseo: mito e Ilustración», especialmente 111 s., donde Odiseo logra salvar su vida sólo al precio de negar su propia identidad, de asumir el nombre de «nadie».

66. Sobre esta sorprendente relación entre *DI* y la filosofía de Klages ha llamado la atención A. Honneth, *Der Geist und sein Gegenstand. Anthropologische Berührungspunkte zwischen der «Dialektik der Aufklärung» und der Kulturkritik der vitalistischen Philosophie*, Manusc., 1983 (citado por A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 15 n. 4).

naturaleza insertándola en la perspectiva ilustrada de su propia crítica a la Ilustración.

La sustitución del motor de la historia por el conflicto hombre-naturaleza significa, sin duda, una ruptura, no menos radical que la anterior, con el proyecto de *TC*. Pero esta ruptura no implica, como quieren algunos, una contradicción en la propia *TC*. La crítica al dominio sobre la naturaleza constituye más bien, como ha visto la crítica mejor fundada, un motivo originario y constante de la *TC*[67]. Y lo que Horkheimer y Adorno denuncian en la *DI* no es el dominio como tal sobre la naturaleza —sin el cual saben muy bien que «no existiría el espíritu» (*infra*, p. 92)[68]—. Lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es la Ilustración, sino su perversión en razón instrumental, identificadora y cosificadora. La diferencia, ahora como antes, está en que en la *DI* esa perversión es situada en el *origen* mismo del proceso ilustrado. Lo nuevo está en que Horkheimer y Adorno desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar de un *olvido originario* en los albores de la razón occidental. Porque ésta *olvidó* su originaria unidad con la naturaleza —y el mito—, se configuró desde entonces según el principio del dominio y con ello puso en el proceso el germen de su propia perversión.

Esta denuncia, por tanto, en modo alguno comporta una renuncia a la razón en favor de la naturaleza, ni hay en ella la menor nostalgia romántica de un retorno a la naturaleza, como en la crítica conservadora a la Ilustración[69]. Aferrados, ahora como antes, al impulso emancipador-ilustrado de su pensamiento, Horkheimer y Adorno no conciben una superación de la perversión de la Ilustración que no pase por la misma Ilustración. No hay para ellos superación de la escisión razón-naturaleza al margen de la razón misma[70]. Lo problemático de

67. Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 415 s., donde rastrea este motivo hasta los primeros escritos, en concreto, hasta la citada tesis de habilitación *Los comienzos de la Filosofía burguesa de la Historia*. Es por eso un motivo que retorna constantemente en los aforismos (cf., por ejemplo, «Interés por el cuerpo» y «Hombre y animal»: *infra*, 277 s., 291 s.).

68. «Cada progreso de la civilización —reconocen expresamente— ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su liberación» (*Ibid.*)

69. Ver, a este respecto, cómo Horkheimer y Adorno se desmarcan de Klages en cuanto «apologeta del mito y del sacrificio», en la única mención que hacen de él en *DI* (*infra*, 102 s. n. 6). Ya en 1936 había pedido Adorno a Horkheimer hacer una lectura crítico-dialéctica de Klages, «el romántico reaccionario» (Carta a Horkheimer, citada en R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, cit., 213). Él será quien lo introduzca después en *DI* en *este* sentido.

70. «El único modo —escribe Horkheimer— de socorrer a la naturaleza consiste en liberar a su aparente contrario: el pensamiento autónomo.» (*Crítica de la razón instrumental*, cit., 137). Este punto decisivo en la interpretación de *DI* ha sido subrayado acertadamente y con todo vigor por A. Wellmer (cf. *Sobre la dialéctica*, cit., 17, 78, 150) y M. Jay *La imaginación dialéctica*, cit., 440).

su crítica no está, por tanto, *en ellos mismos*, en el peligro de irracionalismo, sino, como antes, en su «ontologización»[71], que la convierte en una crítica *total* a la razón como mero instrumento de dominio sobre la naturaleza (cf. *infra*, p. 91 s.). La *DI* abandona una vez más el terreno de la crítica marxiana y de la propia *TC* y se adentra en el suelo de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental.

No obstante, Horkheimer y Adorno siguen manteniendo a la vez la capacidad emancipadora de la razón siempre que ésta sea capaz de reflexionar e ilustrarse sobre sí misma: si el pensamiento en cuanto instrumento de dominio y coacción es «naturaleza olvidada de sí» (*infra*, p. 92), la autorreflexión del pensamiento —de la Ilustración—, la reflexión sobre su propio olvido, «el recuerdo de la naturaleza en el sujeto» puede, según ellos, oponerse «al dominio» (*infra*, p. 93) y convertir al propio pensamiento de nuevo en «instrumento de reconciliación»[72].

VI. ¿MAS ALLA DE *DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*? IMPULSOS PARA UN CONCEPTO INTEGRAL DE ILUSTRACION

Como apuntábamos anteriormente, Horkheimer y Adorno fueron plenamente conscientes del carácter aporético de su discurso, de la radicalidad de su crítica. En rigor, como ha señalado algún crítico, tras la *DI* hubiera debido seguir el silencio y la parálisis del pensamiento. Nada tiene de extraño, pues, que la actividad del Instituto quedara prácticamente truncada a partir de estas fechas y que el proyecto originario de la *TC* no volviera a retomarse estrictamente ni siquiera tras la reapertura del Instituto en Francfort, en 1950. Y es sintomático, igualmente, que esta ruptura afectara de modo notable a la producción posterior de Horkheimer, mas no así a la de Adorno, quien continuó escribiendo tan densa como vertiginosamente. Ello confirma

71. Incluso Horkheimer llega a decir en algún momento que la «enfermedad» de la razón es «inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora» (cf. *Crítica de la razón instrumental*, cit., 184). Aunque al final traza una demarcación *histórica*, no cabe duda de que su diagnóstico roza el peligro de una ontologización de la raíz de la perversión.

72. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 185. Como muy bien ha visto J. M. Mardones, la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón occidental no termina, ni debe por tanto conducir, al nihilismo: «Es cierto que Horkheimer y Adorno —escribe— concluyen su análisis con un enorme escepticismo. Las posibilidades de salida no se ven... Con todo, persiste la intención y el objetivo ilustrado: se trata de una ilustración de la Ilustración para liberar a la razón y al sujeto de su violencia dominadora» (*Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1972, 39).

que, en efecto, la *DI* no supuso, como en Horkheimer, un corte en su pensamiento, sino, a lo sumo, una intensificación del mismo.

Los ya mencionados *protocolos* de las discusiones entre ambos y los *fragmentos* de escritos de los años inmediatamente posteriores a la publicación de los *Fragmentos filosóficos* revelan no sólo que la cuestión pendiente de cómo lograr un «concepto positivo de razón» era el centro de su esfuerzo intelectual, como ya hemos señalado, sino también que la aporeticidad de la *DI* afectaba, sin duda, mucho más a Horkheimer que a Adorno. Hasta tal punto, que en algunos fragmentos de sus escritos de ese momento pueden detectarse indicios de un creciente interés por su parte en una *filosofía del lenguaje*[73]. Pero, mientras Horkheimer sigue manteniendo la *dialéctica* del concepto de razón o de pensamiento discursivo[74], Adorno tiende claramente a identificar la enfermedad de la razón *con la razón misma*[75]. Podría probarse con relativa facilidad que las afirmaciones más arriesgadas —en este sentido— de la *DI* se deben a él. Para Adorno, efectivamente, el problema estribaba en «el pensamiento discursivo» mismo en cuanto irremediablemente «identificador», tal como dejó ya sentado en su mencionado discurso de 1931, contrapunto del de Horkheimer[76]. Los *protocolos* de las discusiones entre ambos, a las que ya hemos hecho repetidas referencias, ponen de manifiesto que esta *divergencia* en la concepción de la razón era real. Y en ella habría que buscar, sin duda, una de las razones por las que, al margen de las circunstancias históricas, el trabajo conjunto de ambos y la fusión de sus pensamientos durante el período de gestación de la *DI* no se prolongaran mucho más allá de ese período, y la razón, por tanto, de que dicha obra, en contra de la intención expresa de sus autores, quedara definitivamente como un proyecto «inconcluso», como un conjunto de «fragmentos filosóficos»[77]. En definitiva, si la *DI* no pasó nunca de ser «un fragmento», ello se debió ya a la postura filosófica de Adorno, en contraposición al proyecto de Horkheimer de una obra sistemática

73. Cf. por ejemplo, los fragmentos «Vertrauen auf Geschichte» y «Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst», ambos de 1946, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 105-127.

74. Horkheimer sostiene, en efecto, que «en el concepto se dan, inseparables, la plenitud y el sufrimiento» (M. Horkheimer, «Vertrauen auf Geschichte», cit., 124).

75. Cf. «Rettung der Aufklärung», cit., 602.

76. Cf. *supra*, 20 n. 26. Este punto clave de la posición filosófica de Adorno ha sido analizado y subrayado especialmente por A. Wellmer (*Sobre la dialéctica*, cit., 16 s., 78 s., 145 s.).

77. Resulta altamente sintomático al respecto que el texto final del prólogo de 1944, donde anuncian la continuación de *DI*, fuera eliminado ya en la edición como libro de 1947 (cf. *infra*, 57 n. **), al mismo tiempo que el título era sustituido por el actual, que sin embargo expresa la idea de una obra completa y sistemática —algo que justamente desde ese momento ya no iba a ser—.

sobre la dialéctica, cuyos esbozos, consecuentemente, no fueron incluidos entre los fragmentos destinados a la publicación[78].

Y esta misma divergencia queda confirmada en la producción filosófica posterior de cada uno de ellos, en sus propuestas de salida a la crisis de la Ilustración. Mientras Horkheimer, en efecto, se sitúa claramente en la línea abierta por la tradición ilustrada de Kant a Marx, proponiendo como salida sencillamente una «autorreflexión» o «autocrítica» de la razón[79], Adorno radicaliza su crítica al pensamiento discursivo y propone como salida la autosuperación de la razón misma, del concepto, la «superación de la enfermedad de la razón a través de la enfermedad misma»[80]. En una palabra: con el concepto más allá del concepto. Y es que para él existía «una fuente *independiente* de conocimiento» al margen de la razón: la fuente de la genuina experiencia estética del arte moderno[81]. En este sentido se entiende perfectamente su propuesta, en los escritos posteriores *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, de una «racionalidad estética transdiscursiva»[82], de una conjunción de razón y *mimesis*: una idea que aparece también en Horkheimer, si bien para él dicha idea no implicaba la superación del pensamiento discursivo como tal, sino sólo una reestructuración y ampliación de éste de modo que pudiera acoger en sí y expresar el anhelo frustrado de la naturaleza, para poder así llamar a las cosas «por su propio nombre»[83]. En Adorno habría quizás que hablar incluso de otra fuente más de conocimiento *independiente* de la razón; habría que hablar de aquella fuente de la que su pensamiento, viniendo de Benjamin, estuvo siempre más cerca que de las ciencias: me refiero a la teología. De ahí su idea de una iluminación «trascendente» del conocimiento como vía de acceso a la verdad[84]. En cualquier caso, se da en él una clara tendencia a la autosuperación «transdiscursiva» de la razón que no hallamos en Horkheimer.

Pero ni la salida de Horkheimer ni la de Adorno —como, por otra

78. Cf. *infra*, 57 n **.

79. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 185.

80. «Rettung der Aufklärung», cit., 604

81. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 172. Sobre esta nueva fuente de conocimiento en la filosofía estética de Adorno y sus repercusiones en su teoría de la razón, ver sobre todo los trabajos de A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 17 s., 78 s., 145 s; «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», cit., 84 s.

82. A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», cit., 86. Cf. Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, 23 s.

83. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 187.

84. «El conocimiento no tiene otra luz sino aquella que irradia de la redención sobre el mundo» (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M., 1978, 333 (hay trad. cast., Caracas, 1975, 250, pero no me atengo a ella).

parte, tampoco la de Marcuse[85]— significaron una base suficiente para pensar, como proyecto *histórico*, «una autosuperación de la razón entendida como ilustrarse la Ilustración sobre sí misma»[86]. Ni una ni otra hacían posible, como proyecto *histórico*, el objetivo mismo de la *DI*: salvar la Ilustración.

De este *impasse* arrancó la segunda generación de la *TC*, muy especialmente Habermas, quien ha podido mostrar convincentemente que esas salidas no sólo no eran, sino que no podían ser, viables, puesto que descansaban en un paradigma de la razón —el de la subjetividad moderna— que estaba configurado según el modo de relación sujeto-objeto, desde el que es imposible superar la instrumentalización de la razón. La conocida propuesta de Habermas ha sido, por eso, el cambio de ese paradigma por el paradigma de la «razón comunicativa»[87]. Horkheimer y Adorno detectaron un «olvido» en la raíz de la perversión de la Ilustración: el olvido de la naturaleza en la razón; pero ellos mismos sucumbieron en su crítica, como bien ha señalado A. Wellmer, al otro olvido del racionalismo europeo: al «olvido del lenguaje» en la razón[88], y por eso fueron incapaces de superar su propia crítica de la Ilustración en un concepto positivo de razón, como se propusieron. No bastaba «el recuerdo de la naturaleza en el sujeto», era preciso también «el recuerdo del lenguaje en la razón» para salir de la aporía. Y eso es lo que ha llevado a cabo Habermas con el nuevo paradigma de la razón comunicativa.

Pero si es verdad que sólo este cambio de paradigma ha podido sacar a la crítica de la Ilustración de la aporía en que quedó atrapada en la *DI*, no es tan seguro que con este cambio de paradigma se hayan recuperado ya y hecho valer todas la dimensiones que de la *DI* se desprenden para un concepto integral de razón. No estará de más, por eso, traer también a la memoria algunos de esos impulsos que pueden evitar nuevos olvidos y contribuir a un cumplimiento más integra' del proyecto de la Ilustración.

La *DI* ha puesto el dedo en la llaga del grandioso proyecto de la

85. A través de otro «rodeo» de la razón en una teoría de las pulsiones, en *Eros y civilización*, que implicara una nueva concepción de la técnica.

86. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 79.

87. En germen ya desde sus primeras reflexiones en *Ciencia y técnica como ideología* [1968], Tecnos, Madrid, 1984, 11-52, hasta su pleno desarrollo en *Teoría de la acción comunicativa*, cit. Cf. la exposición de este cambio de paradigma y su significado en el estudio anteriormente citado de J. M. Mardones, *Razón comunicativa*, cit. (*supra*, n. 19). Una presentación más sintética del mismo la ha ofrecido posteriormente A. Cortina en *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986, 67 s. Puede verse también la excelente síntesis de H. Dubiel, *Die Kritische Theorie*, cit., 85 s.

88. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 80. Merecería, con todo, una investigación el mencionado interés de Horkheimer, en las discusiones posteriores a *DI*, por el lenguaje.

Ilustración de introducir razón en el mundo *sometiendo* a éste al dominio de la razón. Tras la *DI*, la razón, como ha señalado J. Muguerza, sólo se podrá «escribir con minúscula»; no se podrá ser honrada y críticamente modernos «sin una buena dosis de perplejidad»[89]. En este sentido, la crítica más seria que los filósofos de la posmodernidad han hecho al logocentrismo, al dominio de los grandes relatos y, en concreto, a la teoría de Habermas como proyecto también excesivamente ambicioso de racionalidad[90] es, en buena medida, acertada. Pero sólo en esa medida, pues los posmodernos aceptan sin drama ni aporías la autodestrucción de la Ilustración denunciada por Horkheimer y Adorno y renuncian al empeño que, sin embargo, sostenía la *DI*: preparar un concepto positivo, integral, de razón. En su crítica a ésta arrojan al niño con el agua de la bañera y se apuntan al triunfo del «pensamiento pragmatizado» —de la razón instrumental—, sacando del mismo las «excelencias» que Horkheimer y Adorno no supieron descubrir[91].

Una de esas excelencias es escribir la razón tan minúscula que desaparecen sus grandes pasiones: la moral, la justicia y la solidaridad —la reconciliación— *universales*, y, con ellas, sus interminables zozobras. Como temían Horkheimer y Adorno, la posmodernidad es «una modernidad sin tristeza»[92]. Pero su juego y su «sobriedad» se acercan peligrosamente al cinismo, pues no significan el triunfo de una razón reconciliada, sino de la razón dominante, que es, en definitiva, la razón del dominio, la razón de los derechos adquiridos. La renuncia a la *universalidad* de la razón es razonable cuando significa la renuncia a la razón como dominio, pero es cinismo cuando implica la reducción de la razón al propio dominio. Frente a ello, Habermas ha recogido convincentemente el impulso ilustrado de la *DI* al proponer un nuevo paradigma de razón comunicativa, en el que la razón del dominio es superada por el dominio de la razón, del argumento.

Pero incluso en este proyecto de razón universal e intersubjetiva existe el riesgo de que la razón quede reducida al dominio de la razón/argumentación de los que tienen poder o capacidad —compe-

89. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid, 1990, 37.

90. Me refiero, sobre todo, a la crítica de los post-estructuralistas J. Derrida (*De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971; *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972; *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975) y J. F. Lyotard (*La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984), así como a la crítica del neopragmatismo de un R. Rorty («Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, cit., 253-276; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991).

91. Cf. R. Rorty, *Contingencia*, cit., 76.

92. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 59.

tencia— de habla. Los «otros» de la comunidad de comunicación apenas traspasan el círculo de los capaces de intervenir en el discurso. El problema *anterior* al diálogo, el cómo hacer llegar a la palabra a los que carecen de ella (o a los que se les ha arrebatado), a los incapaces de habla, no parece perturbar excesivamente al nuevo paradigma [93]. En último extremo, la intersubjetividad es aquí sólo condición de posibilidad del consenso, pero no de la razón misma: puede haber consenso entre los hablantes, pero no razón, mientras haya excluidos del diálogo. «Las víctimas —subraya, de acuerdo con Adorno, M. Fraijó— son normativas. No pueden ser marginadas» [94]. El paradigma de la razón comunicativa no ha agotado en este punto la exigencia de una autorreflexión de la razón, de una ilustración de la Ilustración sobre sí misma, reclamada por Horkheimer y Adorno. Y puede que su acentuada desconfianza hacia la razón afirmativa —«identificadora», que decía Adorno— y su pronunciada sensibilidad hacia la naturaleza dominada tenga aquí algo que decir. No se trata, en modo alguno, como ya probamos, de ceder al irracionalismo, ni tan sólo de abogar en favor de una «razón ecológica» [95]. Se trata de mantener una crítica permanente a una razón que tiende por inercia a la autoconservación, a autoinstalarse a costa de lo excluido de ella, de lo olvidado también por ella, de lo «no idéntico» (Adorno) [96]. El «recordar la naturaleza en el sujeto» (*infra*, p. 93) puede en este sentido profundizar la intersubjetividad de la razón comunicativa. Lejos de ser un resto romántico, esa exigencia reclama de la razón, de la filosofía, dar la palabra, llevar al lenguaje los anhelos incumplidos de la historia y de la naturaleza dominadas, explotadas, vencidas y olvidadas: narrar la historia de su «infinito sufrimiento» [97], y hace valer su frustrado derecho a la felicidad, a la reconciliación. Ése, y no otro, es el sentido de la exigencia de «liberar el impulso mimético» [98], de conjugar razón y mimesis, de reconciliar razón y naturaleza.

Desde esta perspectiva, en la que los autores de la *DI* coinciden con la filosofía negativa de la historia como naturaleza, como historia de los vencidos, de Benjamin, la teoría de la acción comunicativa de

93. Ver, a este respecto, la crítica que llega del lado «de los otros», en, por ejemplo, E. Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, 19 s.

94. M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992, 128, donde recurre el motivo de la *normatividad* del sufrimiento para el sentido y, por tanto, para la razón (cf. su anterior estudio *El sentido de la historia*, Cristiandad, Madrid, 1986, 246 s.).

95. Cf. A. Cortina, *o. c.*, 93 s.

96. Cf. A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», cit., 133 s.

97. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 135.

98. *Ibid.*

Habermas parece acercarse peligrosamente, como la filosofía de la Ilustración de Hegel, a la imperturbable claridad de la lógica del dominio[99]. La razón comunicativa saca a la *TC* de la aporía de la crítica total a la Ilustración, pero es aún una razón demasiado parcial para dar respuesta a los anhelos incumplidos de la historia y de la naturaleza, de lo no idéntico. Nada tiene por eso de extraño que ni la felicidad, ni la compasión, ni la memoria ni el símbolo jueguen en ella un papel determinante[100]. Con razón se ha elevado frente a ella la sospecha de una inquietante primacía del presente sobre el «pasado pendiente»[101], del consenso simétrico sobre el disenso[102].

El pesimismo que se acentúa desde la *DI* en el pensamiento de Adorno y, sobre todo, de Horkheimer es, desde esta misma perspectiva, bastante más que un mero signo de resignación; pienso que puede y debe ser leído, al contrario, como signo de resistencia frente a la permanente tendencia de la razón ilustrada a ceder a la lógica del dominio y, como consecuencia, a olvidar a sus víctimas. En este mismo sentido, resulta demasiado fácil interpretar la apertura de la filosofía de Adorno y Horkheimer a la corriente que viene del mito y de la religión también como lógica consecuencia de la resignación ante la dialéctica negativa de la historia[103]. Leída en profundidad, y en el conjunto de la *TC*, esa apertura no es en absoluto meramente circunstancial; se trata más bien de la constante de un pensamiento que, según he mostrado, desde un principio se niega a concebir la razón y la Ilustración al margen de la reconciliación y se resiste por eso hasta el final —aquí de la mano de Kant— a ceder la razón a una razón sin esperanza[104].

99. Cf. las reflexiones de R. Mate al respecto, en *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, 21 s., 163 s.

100. Cf. las observaciones críticas que a este respecto le hizo ya J. M. Mardones en *Razón comunicativa*, cit., 278 s. Desde la posición de Adorno y Benjamin, e incluso desde la de Horkheimer, ha renovado últimamente estas críticas R. Mate en *La razón de los vencidos*, cit., 141 s., 172 s.

101. Cf. las reflexiones del teólogo J. B. Metz, «Anamnetische Vernunft», en A. Honneth y Th. McCarthy (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, 733 s. Recoge esta crítica R. Mate, *La razón de los vencidos*, cit., 228 n. 17.

102. Primacía sobre la que ha llamado especialmente la atención J. Muguerza (*Desde la perplejidad*, cit., 325-333).

103. Como sigue haciendo J. Habermas, por ejemplo, en su artículo repetidamente citado *Bemerkungen*, 173 s.

104. Cf. J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, 289; Id., *Desde la perplejidad*, cit., 454 s. Así lo interpreta también, acertadamente, M. Fraijó, *El sentido de la historia*, 251 s.; *Fragmentos de esperanza*, cit., 120 s. He tratado de mostrar más en detalle esta constante en mi trabajo «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.

VII. *DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*, UNA OBRA COMUN DE DOS FILOSOFIAS DISTINTAS

Tras este recorrido por las líneas de fuerza de la *DI* resulta relativamente fácil descubrir cómo en esta obra, a la que sus autores consideran fruto no sólo de un intenso trabajo en colaboración, sino incluso de una verdadera fusión de sus pensamientos [105], confluyen dos temperamentos intelectuales y dos filosofías bien diferentes, que sólo en una tensión dialéctica pudieron llegar a aquel resultado. Con razón afirman Horkheimer y Adorno que justamente esta «tensión» constituye el «elemento vital» de la obra (*infra*, p. 49).

Ya una lectura suficientemente intensa de esta obra permitía, a quien conociera el pensamiento propio de cada autor y su modo de expresión, entrever que, no obstante la autoría común, asegurada y reivindicada por ellos mismos, cada texto reflejaba la idea y la expresión inconfundibles de cada uno de ellos. Y esta primera impresión se reforzaba con la lectura atenta de las otras dos obras, paralelas a la *DI*, a las que Horkheimer y Adorno consideraron también fruto de su reflexión común, pero que no llegaron a firmar conjuntamente [106]. Investigaciones recientes para la edición de las *Obras completas* de Horkheimer confirman, con amplia seguridad, esta reforzada impresión: sin menoscabo de la estrecha fusión de sus pensamientos [107], muy en especial en la *DI*, los diferentes capítulos de ésta fueron, en efecto, elaborados originariamente por uno de ellos y leídos intensamente, corregidos —a veces, reelaborados— y asumidos después por los dos. A esta conclusión ha llegado, concretamente, el editor de las referidas *Obras completas* de Horkheimer, G. Schmid Noerr, sobre la base de dos fuentes: testimonios orales [108] y, sobre todo, los *legados* de ambos autores. Según esta documentación, el texto de la *DI* habría sido elaborado como sigue [109]:

1) El *Prólogo* de 1944/47 procede de la pluma de Horkheimer, con algunas correcciones de Adorno.

105. «Ningún observador externo —escriben en el prólogo a la reedición alemana de 1969— podrá imaginar fácilmente hasta qué punto nosotros dos somos responsables de cada frase. Secciones enteras las dictamos los dos conjuntamente» (*infra*, 49).

106. Cf. *Crítica de la razón instrumental*, cit., 12 y *Minima moralia*, cit., 12 (trad. cast., 13). Cf. la interesante referencia a la primera de estas obras en el fragmento del prólogo de 1944 que no fue incluido ya en la edición de 1947 (*infra*, 57 n. **).

107. Que Adorno pretendía sellar desde entonces para todas las publicaciones posteriores de ambos, a lo que Horkheimer no dio, finalmente, su palabra (cf. G. Schmid Noerr, *o. c.*, 426 n. 7).

108. En concreto, de Habermas, que remite a declaraciones de la mujer de Adorno (cf. sus propias declaraciones en *Bemerkungen*, cit., 171) y de R. Tiedemann, que recoge las confidencias del mismo Adorno (cf. G. Schmid Noerr, *o. c.*, 429 s.).

109. Cf. G. Schmid Noerr, *o. c.*, 427-430.

2) El *primer capítulo* —o cuerpo de la obra—, que en el manuscrito llevaba el título de «Mito e Ilustración», en la edición privada de los *Fragmentos* el de «Dialéctica de la Ilustración» y en la edición como libro el actual de «Concepto de Ilustración», procede igualmente de Horkheimer, pero con una participación más amplia de Adorno, tanto en la elaboración como en las correcciones[110].

3) El *segundo capítulo*, o primer *excursus*, «Odiseo, o mito e Ilustración», lleva el sello inconfundible de Adorno, sin apenas correcciones por parte de Horkheimer.

4) El *capítulo tercero*, o segundo *excursus*, «Juliette, o Ilustración y moral», que en el manuscrito llevaba el título de «Ilustración y rigorismo», denota, en cambio, la impronta no menos inconfundible de Horkheimer, sin apenas correcciones por parte de Adorno.

5) El *cuarto capítulo*, «Industria cultural. Ilustración como engaño de masas», fue elaborado en una primera versión, que no se conserva, por Adorno. Dicho texto, eco de una de las investigaciones preferidas que Adorno llevó a cabo en el Instituto, fue corregido por él mismo, dando lugar a un nuevo texto, conocido como «Segundo esbozo», que llevó por título «El esquema de la cultura de masas». Este nuevo texto fue sometido a una intensa lectura y a una minuciosa corrección por parte de ambos, y de aquí surgió el texto definitivo que entró a formar parte de los *Fragmentos*. Esta versión definitiva, a su vez, recoge sólo la mitad, aproximadamente, del texto original de Adorno. Tanto en la edición privada de 1944 como en la edición de 1947, el texto del capítulo concluye con una promesa de continuación (cf. *infra*, p. 212 n.*), lo que revela la intención de los autores de integrar, en una edición posterior, el texto restante. La ruptura del trabajo en común, a la que he hecho referencia anteriormente, impidió que esta promesa se hiciera realidad. La observación fue, por ello, consecuentemente eliminada en la reedición alemana de 1969.

6) El *quinto capítulo*, «Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración», tuvo un proceso similar al anterior, aunque con inversa procedencia. Fue elaborado en su mayor parte por Horkheimer y corregido y reelaborado intensamente por ambos. El texto recoge también material de otra de las investigaciones empíricas del Instituto, en la que Horkheimer estuvo más directamente implicado. La tesis VII, añadida en la edición de 1947 (cf. *infra*, p. 243), fue igualmente elaborada por Horkheimer y corregida y reelaborada por ambos, con algunos añadidos de Adorno. En la redacción de las

110. Las referencias hechas anteriormente a las expresiones más arriesgadas de la crítica a la Ilustración (*supra*, 33) podrían documentarse en este capítulo con relativa facilidad.

tres primeras tesis participó también activamente L. Löwenthal (cf. *infra*, p. 57).

7) Finalmente, los aforismos del último capítulo, «Apuntes y esbozos», se deben también a Horkheimer, excepto las «adiciones», que son de Adorno. El texto de este último capítulo recoge también sólo la mitad, aproximadamente, del texto original elaborado por Horkheimer; el resto de los aforismos no recogidos aquí han sido publicados en el vol. 12 de las *Obras completas* de Horkheimer[111].

VIII. LAS TRES VERSIONES DEL TEXTO: ¿ADIOS AL MARXISMO O CONTRA LAS PERVERSIONES DEL LENGUAJE?

Largo y trabajoso proceso tuvo, pues, el texto de la *DI* hasta que logró ver la luz. Y no terminó ahí su gestación. El texto original de los *Fragmentos filosóficos* fue sometido, como dejé apuntado anteriormente, a una serie de importantes correcciones antes de aparecer como libro en 1947, y éste, a su vez, volvió a sufrir nuevas revisiones, aunque ya menos numerosas y decisivas[112], para su reedición alemana en 1969. La historia y, sobre todo, el contenido de estas revisiones, que se recogen en la presente edición, arrojan más luz sobre el significado y también los límites de la *DI*, que he intentado exponer hasta aquí.

Dejando al margen las modificaciones menores, que tan sólo tratan de evitar referencias excesivamente coyunturales en el texto o de aclarar determinados pasajes oscuros del mismo, las modificaciones relevantes se pueden dividir en dos grupos:

1) Por una parte, las que inciden en la relación entre capitalismo monopolista, totalitarismo y fascismo. Las correcciones afectan a formulaciones que implican una lisa identificación de los referentes de esos tres términos. Lo que se afirma en general del primero y segundo es concretado y reducido al tercero. «Monopolio» deja, así, paso a «fascismo» (*infra*, pp. 133, 135, 272, 297, etc.). O bien, se trata de correcciones que suavizan la crítica radical al liberalismo y a la democracia burguesa (pp. 143, 194) o a sus instituciones legitimadoras (pp. 179, 221).

2) Por otra parte, las que afectan a la interpretación marxista de la sociedad y de la historia. Son, sin duda alguna, las más numerosas

111. Cf. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 250-295.

112. Fueron realmente sólo 8 de las 158 que se hicieron en total y sólo en tres casos afectan de manera importante al contenido, en la misma perspectiva en que se acometieron las primeras.

y las más decisivas. En general, las correcciones sustituyen el lenguaje marxista por una terminología sociológica, económica o moral neutra. Así, por ejemplo, «proletario» deja paso a «obrero» (*infra*, p. 213), «capitalista» a «empresario» (p. 113), «explotación» a «injusticia» (p. 90), «esclavización» (p. 60) o, simplemente, «sufrimiento» (p. 55), «depauperación» a «miseria» (p. 91), «dominio de clase» a «dominio» (p. 267), «detentadores» a «dirigentes» (p. 90), «monopolio» a «aparato económico» (p. 83) o «sistema» (p. 186), «fuerzas productivas» a «posibilidades técnicas» (p. 184), «capital» a «economía» (p. 91), y los términos «capitalismo» e «historia de clases» prácticamente desaparecen (pp. 107, 126, 215).

Nos hallamos, ciertamente, ante un conjunto de revisiones textuales importantes. La aseveración de Horkheimer y Adorno en la edición de 1947 de que el libro «no contiene modificaciones esenciales» (*infra*, p. 58) resulta por eso, cuando menos, extraña[113]. La revisión del texto refleja, sin duda alguna, el *desplazamiento* de la *DI* con respecto a la primera *TC* y, con mayor razón, a la dialéctica marxista de la historia, cuyos pasos he intentado trazar en esta exposición. El primer grupo lo hace indirectamente, en la lógica del «primado de la política» sobre la economía en la teoría del capitalismo monopolista de Pollock; y el segundo acomete ya directamente un desmantelamiento del lenguaje marxista. ¿Significan estos cambios un definitivo «adiós al marxismo»? Pienso, en contra de la opinión de más de un crítico, que la intención última que indujo a tales correcciones no queda recogida en la simple respuesta afirmativa a este interrogante. Aparte las consideraciones de conveniencia política —de tanto peso, como pudimos ver, en Horkheimer— hay una preocupación de fondo que da mejor razón del significado de las mismas. Se trata, por una parte, de evitar que la crítica radical a la Ilustración en su configuración histórica de la democracia burguesa sea malinterpretada como

113. Las revisiones textuales no estuvieron, de hecho, libres de polémica. El traductor italiano de la obra, Renato Solmi, insistió, frente a sus autores, en no incluirlas en la edición italiana. Horkheimer y Adorno, sin embargo, no accedieron a su petición y sólo aceptaron evitar algunas afirmaciones del esbozo de prólogo preparado por F. Pollock para dicha edición, que hubieran encendido aún más la polémica (cf. el texto completo del mismo en G. Schmid Noerr, *o. c.*, cit., 450 s.). La traducción se tuvo que hacer sobre «la edición revisada de 1947», como se dice expresamente al inicio mismo del libro (M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, IV). En vista de lo cual, en dicha edición el traductor ocultó su nombre bajo el ficticio de Lionello Vinci (*ibid.*). En la reedición de 1974 aparece aún como traductor L. Vinci, pero ya no se incluye el prólogo de Horkheimer y Adorno. En la reedición de 1988, en cambio, aparece ya como traductor R. Solmi, pero sigue sin incluirse el citado prólogo. Dado que éste no contiene nada nuevo respecto al prólogo original de 1944/47 y al de la reedición de 1969, no ha sido tampoco incluido en esta edición.

crítica *total* a la razón en los pocos residuos de libertad que, a su ojos, aún quedaban en la sociedad totalitaria y administrada, temor que, como vimos, retrasó la reedición alemana de 1969. Por otra parte, la revisión responde a la creciente depravación del lenguaje marxista en el estalinismo, que lo vaciaba por completo de su contenido utópico y de su función emancipadora y lo reducía, como todo «pensamiento triunfante» (*infra*, p. 52)[114], a puro instrumento del poder. En ambos casos se da, sin duda, un distanciamiento del marxismo oficial, pero en modo alguno una ruptura total con su genuina intención emancipadora[115]. La historia se ha encargado de mostrar que lo que para Horkheimer y Adorno estaba en juego en esta revisión textual era, más bien, lo que había movido desde un principio su pensamiento y lo que ellos seguían sosteniendo explícitamente en 1946: «Mantener los radicales impulsos del marxismo y, en realidad, de la Ilustración entera: pues salvar la Ilustración es nuestro interés»[116].

IX. NOTA FINAL SOBRE ESTA EDICION

La presente traducción castellana de *Dialéctica de la Ilustración* ha sido realizada sobre la base del texto original alemán publicado en el volumen 5 de las *Obras completas* de M. Horkheimer, texto que se corresponde con el de la reedición alemana de 1969. La traducción castellana ya existente, llevada a cabo por H. A. Murena (Sur, Buenos Aires, 1970), sigue de cerca la traducción italiana de R. Solmi; con todo, la he tenido en cuenta en la medida en que, a mi juicio, respondía fielmente al texto original alemán[117]. Pero, como indiqué al inicio de esta introducción, en esta edición se recogen también, en notas con * (asterisco), las variantes textuales de 1944 y 1947. De este modo, se ofrece por primera vez al público de habla española la posibilidad de acceder al texto *completo* de la *DI* y, a la vez, de cotejar las diferencias textuales entre las tres versiones de la misma.

Las notas que hacen referencia a las versiones textuales llevan

114. En el mismo sentido que el aforismo «Transformación de la idea en dominio» (*infra*, 222 s.).

115. Cf. W. van Reijen y J. Bransen, «Das Verschwinden der Klassengeschichte in der *Dialektik der Aufklärung*. Ein Kommentar zu den Textvarianten der Buchausgabe von 1947 gegenüber der Erstveröffentlichung von 1944», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 453-457, espec. 457.

116. «Rettung der Aufklärung», cit., 598.

117. He traducido el término alemán *Aufklärung* por «Ilustración», y no por «Iluminismo», como hizo H. A. Murena siguiendo literalmente la traducción italiana.

simplemente el asterisco o los asteriscos correspondientes. En cambio, las notas que recogen observaciones de los editores de las *Obras completas* de Horkheimer o del traductor italiano R. Solmi van indicadas también con asterisco, pero dentro de paréntesis para evitar confusión con las anteriores. Personalmente he preferido, salvo en algún caso concreto, no añadir a aquellas notas otras mías sobre la traducción para no gravar excesivamente el texto. Dada la densidad de éste y la dificultad de su expresión, habieran sido precisas otras muchas. El esfuerzo lo he centrado en hacer que la traducción fuera fiel al original y que el texto quedara lo más transparente posible.

SELECCION BIBLIOGRAFICA

Adorno, Th. W., *Actualidad de la filosofía* [1931], Paidós, Barcelona, 1991.
Adorno, Th. W., *Minima moralia* [1951], Monte Ávila, Caracas, 1975.
Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
Adorno, Th. W., *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1977.
Benjamin, W., «Tesis sobre el concepto de la historia», en *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, 1973.
Bonss, W. y Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt a. M., 1982
Colom, F., *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992.
Cortina, A., *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986.
Dubiel, H., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa, München, 1988.
Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M., 1978.
Estrada, J. A., *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*, Granada, 1990.
Habermas, J., «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer, heute. Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M., 1986, 163 s.
Habermas, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, [3]1991.
Habermas, J., «Nachwort», en M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1985, 277-294.
Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* I y II, Taurus, Madrid, 1987.
Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980.
Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.
Horkheimer, M., *Kritische Theorie* I y II, Frankfurt a. M., 1968.
Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1989.
Lukàcs, G., *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
Maestre, A., *Modernidad, historia y política*, EVD, Estella, 1992.

Mardones, J. M., *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, 1979.
Mardones, J. M., *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, 1985.
Mate, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid, 1990.
Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1978.
Rodríguez-Ibáñez, J., *El sueño de la razón. La Modernidad a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1981.
Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944.
Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1973.
Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Orbis, Barcelona, 1985.
Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en A. Giddens y otros, *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 65-126.
Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.
Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.
Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, München, 1986.

DIALECTICA DE LA ILUSTRACION

Fragmentos filosóficos

A Friedrich Pollock *

* «Pollock»/1944: «Pollock, en su quincuagésimo cumpleaños el 22 de mayo de 1944»; 1947: «Pollock, en su quincuagésimo cumpleaños».

PROLOGO A LA REEDICION ALEMANA [1969]

Dialéctica de la Ilustración apareció en 1947 en la editorial Querido de Amsterdam. El libro, que sólo poco a poco se abrió camino, está agotado desde hace tiempo. Si ahora, después de más de veinte años, nos decidimos a sacarlo de nuevo a la lùz, nos mueve a ello no sólo la insistencia que nos llega desde diversos lados, sino la idea de que no pocos de sus pensamientos siguen estando vigentes y han determinado notablemente nuestros posteriores esfuerzos teóricos. Ningún observador externo podrá imaginar fácilmente hasta qué punto nosotros dos somos responsables de cada frase. Secciones enteras las dictamos los dos conjuntamente. La tensión entre ambos temperamentos intelectuales, que se unieron en la obra, es justamente su elemento vital.

Pero no todo cuanto se dice en el libro seguimos manteniéndolo inalterable. Eso no sería compatible con una Teoría que atribuye a la verdad un momento temporal, en lugar de contraponerla, como algo invariable, al movimiento de la historia. El libro fue concebido en un momento en el que era previsible el final del terror nacionalsocialista. En no pocos lugares, por eso, su formulación no se ajusta ya a la realidad actual. Por lo demás, ya entonces valoramos sin excesiva ingenuidad la transición al mundo administrado.

En el período de la división política en grandes bloques que se ven impelidos objetivamente a chocar unos contra otros, el horror continúa. Los conflictos en el Tercer Mundo y el renovado auge del totalitarismo no son sólo meros incidentes históricos, como tampoco lo era, según la *Dialéctica*, el fascismo de aquel momento. Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la

humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia.

La evolución hacia la integración total, analizada en el libro, se ha interrumpido, pero no quebrado. Ella amenaza con imponerse y realizarse a través de dictaduras y guerras. El pronóstico de que con esa amenaza la Ilustración degenera en positivismo, el mito de lo que es, la identidad, en definitiva, entre inteligencia y hostilidad al espíritu, se ha confirmado en gran medida. Nuestra concepción de la historia no se jacta de estar libre de semejante amenaza, pero no va, como el positivismo, a la caza de información. En cuanto crítica de la filosofía, no quiere renunciar a la filosofía.

De América, donde el libro se escribió, volvimos a Alemania con la convicción de poder hacer aquí más, en teoría como en la práctica, que en ningún otro lugar. Junto con Friedrich Pollock, a quien hoy dedicamos el libro en su setenta y cinco cumpleaños como lo hicimos entonces en su quincuagésimo, levantamos de nuevo el Instituto de Investigación Social con la idea de seguir desarrollando la concepción formulada en la *Dialéctica*. En esa tarea y en las experiencias comunes ligadas a ella nos prestó una preciosa ayuda Gretel Adorno, como ya lo hiciera en la primera formulación.

Por lo que a modificaciones se refiere, hemos procedido con más parquedad de lo que suele ser normal en la reedición de libros aparecidos décadas atrás. No quisimos retocar lo que habíamos escrito, ni siquiera los pasajes a todas luces inadecuados. Actualizar completamente el texto habría conducido, sin duda, nada menos que a un nuevo libro. En nuestros posteriores escritos hemos expresado la convicción de que lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado. Nos hemos limitado fundamentalmente a la corrección de erratas y similares. Gracias a esta reserva el libro se convierte en documentación. Confiamos, sin embargo, que sea a la vez algo más.

Frankfurt am Main, abril de 1969

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

PROLOGO
[1944 y 1947]

Cuando * iniciamos el trabajo cuyas primeras pruebas dedicamos a Friedrich Pollock, teníamos la esperanza de poderlo terminar y presentar en su totalidad con ocasión de su quincuagésimo cumpleaños. Pero cuanto más nos adentrábamos en la tarea, más nos dábamos cuenta de la desproporción entre ella y nuestras fuerzas. Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de ** barbarie. Habíamos subestimado las dificultades de la exposición porque aún teníamos demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado, desde hacía muchos años, que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente *** decadencia de la cultura teórica, creímos, no obstante, poder seguir esa actividad hasta tal punto que nuestra contribución se limitase preferentemente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. Ella hubiera debido atenerse, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento.

Los fragmentos reunidos en este volumen muestran, sin embargo, que hemos debido abandonar aquella confianza. Si el cultivo y el examen atentos de la tradición científica constituyen un momento indispensable del conocimiento, en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como lastre inútil, en la quiebra

* «Cuando»/1944/47: «Cuando hace dos años».

** «un... de»/1944: «renovada».

*** «con creciente»/1944: «sin necesidad con la».

actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los férreos fascistas hipócritamente elogian y los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican, la incesante autodestrucción de la Ilustración *, obliga al pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo. Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible.

Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la inconsciente instrumentalización de la ciencia, la reflexión sobre las cuestiones sociales podría unirse a las tendencias en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor. La filosofía, que en el siglo XVIII, desafiando la quema de libros y hombres, había infundido a la infamia un terror mortal, se puso ya bajo Napoleón de su parte. Al final, la escuela apologética de Comte usurpó la herencia de los inflexibles enciclopedistas y tendió ** la mano a todo aquello contra lo cual éstos habían combatido. Las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza. En la actualidad, por lo demás, la historia veloz se adelanta a estos desarrollos espirituales, y los portavoces oficiales, que tienen otras preocupaciones, liquidan la teoría que los ayudó a conquistar un puesto bajo el sol ***, aun antes de que ésta tenga tiempo de prostituirse ****.

En la reflexión crítica sobre su propia culpa, el pensamiento se ve por eso privado no sólo del uso afirmativo del lenguaje conceptual

* «Lo que los férreos... Ilustración»/1944: «Lo que los toscos abogados del orden totalitario elogian en sus discursos propagandísticos y los versados defensores de las víctimas ingenuamente practican en sus respectivos sectores de la industria cultural: el fin de la Ilustración por sus propios medios».

** «tendió»/1944: «tendió en la *Action Française*» («*Action Française*»: movimiento radical de derechas en Francia entre 1898 y 1944).

*** (Alusión a una consigna imperialista acuñada en la Alemania de Guillermo II).

**** «liquidan... prostituirse»/1944: «niegan la palabra que les ayudó a conquistar un puesto bajo el sol, antes de ponerse al servicio de los que ya llegaron allí».

científico y cotidiano, sino también del de la oposición. No se encuentra una sola expresión que no tienda a la conformidad con las corrientes de pensamiento dominantes, y lo que no logra por sí mismo un lenguaje desgastado lo compensa con precisión la maquinaria social. A los censores voluntariamente mantenidos por las firmas cinematográficas con el fin de evitar gastos mayores corresponden instancias análogas en todos los campos. El proceso al que es sometido un texto literario, si no ya en la previsión automática de su autor, ciertamente por parte del equipo de lectores, editores, revisores, *ghost writers*, dentro y fuera de las editoriales, supera en perfección a toda censura. Hacer por completo inútiles las funciones de ésta parece ser, no obstante todas las reformas positivas, la ambición del sistema educativo. En su opinión de que, si no se limita estrictamente a la constatación de los hechos y al cáculo de probabilidades, el sujeto cognoscente quedaría demasiado expuesto a la charlatanería y la superstición, dicho sistema prepara el árido terreno para que acoja ávidamente charlatanería y superstición. Así como la prohibición ha abierto siempre el camino al producto más nocivo, del mismo modo la censura de la imaginación teórica abre camino a la locura política. Aun en el caso de que no hayan caído todavía en su poder, los hombres son privados mediante los mecanismos de censura, externos o introyectados en su interior, de los medios necesarios para resistir.

La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión * que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente ** pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual.

* «aquella regresión»/1944: «su perversión».

** «ciegamente»/1944: «de tal modo».

Creemos que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad. Ambos conceptos, el de Ilustración y el de verdad, han de entenderse aquí no sólo en el sentido de la historia de las ideas, sino en sentido real. Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional *, sino también su configuración en la realidad. El miedo del auténtico hijo de la civilización moderna a alejarse de los hechos, que por otra parte en la misma percepción están ya preformados esquemáticamente por los usos dominantes en la ciencia, en los negocios y en la política, es idéntico al miedo a la desviación social. Esos mismos usos definen igualmente el concepto de claridad en el lenguaje y en el pensamiento al que hoy deben adecuarse el arte, la literatura y la filosofía. En la medida en que dicho concepto califica de oscuro formalismo, o mejor, de ajeno al espíritu nacional, al pensamiento que procede negativamente ante los hechos y las formas de pensar dominantes, condena al espíritu a una ceguera cada vez más profunda. Forma parte de la actual situación sin salida el hecho de que incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la mala filosofía que se se esconde tras él refuerza el poder de la realidad existente que pretendía quebrar. La falsa claridad es sólo otra expresión del mito. Éste ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha distinguido por su familiaridad y por eximirse del trabajo del concepto.

La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las

* «la... racional»/1944: «una... racional».

masas * crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo. El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y entontece al mismo tiempo.

No se trata de la cultura como valor, en el sentido de los críticos de la cultura: Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset, etc. Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas. Hoy, sin embargo **, el pasado se prolonga como destrucción del pasado. Si la cultura respetable fue hasta el siglo XIX un privilegio, pagado con mayores sufrimientos *** por parte de los excluidos de ella, la fábrica higiénica se ha logrado en nuestro siglo mediante la fusión de todo lo cultural en el crisol **** gigantesco. Lo cual no sería tal vez ni siquiera un precio tan alto, como piensan los defensores de la cultura, si no fuera porque la venta total de la misma contribuye a pervertir en su contrario las conquistas económicas.

En las condiciones actuales incluso los bienes materiales se convierten en elementos de desdicha. Si la masa de ellos actuaba en el período anterior, por falta de sujeto social, como la denominada sobreproducción en las crisis de la economía interior, dicha masa produce hoy, en razón de la sustitución de aquel sujeto social por parte de grupos de poder, la amenaza internacional del fascismo: el progreso se invierte en regresión. El hecho de que la fábrica higiénica, con todo lo que implica: Volkswagen ***** y palacios deportivos, liquide estúpidamente la metafísica, sería incluso indiferente; pero que estos elementos se conviertan, dentro de la totalidad social, en metafísica, en cortina ****** ideológica detrás de la cual se condensa la desgracia, no resulta indiferente. De aquí arrancan nuestros fragmentos.

El primer ensayo, que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de

* «en una situación injusta... masas»/1944: «La impotencia y la ductibilidad de las masas crecen».

** «Hoy, sin embargo»/1944: «En nombre de la Ilustración».

*** «mayores sufrimientos»/1944: «mayor explotación».

**** «fusión... crisol»/1944: «la aplicación del crisol nacional de fusión a todo lo cultural».

***** «Volkswagen»/1944: «chicle».

****** «cortina»/1944: «velo».

la naturaleza. La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio.

En términos generales el primer ensayo podría resumirse, en su momento crítico, en dos tesis: el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología. Ambas tesis son verificadas en los dos *excursus* sobre objetos concretos específicos. El primero estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la *Odisea*, como uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental. En su centro se hallan los concepctos de sacrificio y de renuncia, en los cuales se revela tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza. El segundo *excursus* se ocupa de Kant, Sade y Nietzsche, inflexibles ejecutores de la Ilustración, y en él se muestra cómo el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza. Esta tendencia nivela todas las contradicciones del pensamiento burgués, comenzando por la que existe entre rigorismo moral y absoluta amoralidad.

El capítulo dedicado a «la industria cultural» muestra la regresión de la Ilustración a ideología, que encuentra su expresión normativa en el cine y la radio. En este ámbito la Ilustración consiste en el cálculo de los efectos y en la técnica de producción y difusión; la ideología se agota, según su propio contenido, en la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica. En el análisis de esta contradicción la industria cultural es tomada con más seriedad de lo que ella misma quisiera. Pero dado que su apelación al propio carácter comercial, su adhesión a la verdad mitigada, se han convertido desde hace tiempo en una excusa con la que se sustrae a la responsabilidad de la mentira, nuestro análisis se atiene a la pretensión objetivamente inherente a los productos de ser creaciones estéticas y por tanto verdad representada. En la futilidad de tal pretensión la industria cultural pone de manifiesto * el desorden social. Este capítulo, dedicado a ella, es aún más fragmentario ** que los otros.

El análisis, a modo de tesis, de los «Elementos del antisemitismo» aborda el retorno de la civilización ilustrada a la barbarie en la realidad. La tendencia, no sólo la ideal sino también la práctica, a la autodestrucción pertenece desde el principio a la racionalidad, no sólo a

* «pone de manifiesto»/1944: «expresa».

** «fragmentario»/1944: «fragmentario... Amplias secciones, acabadas hace tiempo, sólo necesitan de una última redacción. En ellas se someten a discusión también los aspectos positivos de la cultura de masas».

la fase en la que aquélla se manifiesta en toda su evidencia. En este sentido se esboza una prehistoria filosófica del antisemitismo. Su «irracionalismo» es deducido de la esencia de la propia razón dominante y del mundo hecho a su imagen. Los «Elementos» están relacionados de forma inmediata con investigaciones empíricas del Instituto de Investigación Social *, fundación creada y sostenida por Felix Weil, sin la cual no sólo nuestros estudios, sino también una buena parte del trabajo teórico proseguido, a pesar de Hitler, por los emigrados alemanes, no hubiera sido posible. Las tres primeras tesis las escribimos en colaboración con Leo Löwenthal, con el que desde los primeros años de Frankfurt trabajamos conjuntamente en muchas cuestiones científicas.

En la última sección se publican apuntes y esbozos que en parte pertenecen al ámbito de pensamiento de los ensayos precedentes, sin poder hallar su puesto en ellos, y en parte esbozan provisionalmente problemas que serán objeto de futuro trabajo. La mayor parte de ellos tienen que ver con una antropología dialéctica **.

Los Angeles, California, mayo de 1944

* «investigaciones empíricas... Investigación social»/1944: «el proyecto de investigación del *Institute of Social Research*».

** «antropología dialéctica»/1944: «antropología dialéctica».

En la selección de los fragmentos de los trabajos llevados a cabo en los dos últimos años nos guió la evidencia de su conexión interna y la unidad del lenguaje. Excluimos todos los trabajos en inglés que se habían realizado al mismo tiempo, aun cuando tenían una cierta relación temática con los fragmentos. Mencionemos el ciclo de conferencias «Society and Reason»; los trabajos «Sociology of Class Relations» y «The Revival of Dogmatism»; el extenso análisis de la propaganda antisemita, «The Psychological Technique of Martin Luther Thomas'Radio Adresses», así como nuestros restantes estudios y contribuciones al «proyecto de antisemitismo». La participación en esta investigación llevada a cabo en Nueva York, Los Angeles y Berkeley ocupó al menos la mitad de nuestro tiempo. De los trabajos previos en alemán para el conjunto al que los mismos fragmentos pertenecen hemos dejado fuera, entre otros, los fragmentos sobre Lógica. Igualmente fueron excluidas las partes ya formuladas del previsto apartado sobre crítica de la sociología.

Si tenemos aún la suerte de poder trabajar en estas cuestiones sin la negativa presión de objetivos inmediatos, esperamos completar la totalidad de la obra en un tiempo no muy lejano. Nos anima a ello la confianza —imperturbable ante cualquier adversidad del tiempo— de aquel a quien ahora dedicamos lo que ya hemos llevado a término».

[— «Society and Reason»: bajo este título pronunció Horkheimer, en febrero y marzo de 1944, cinco conferencias en la Columbia University de Nueva York. Ellas constituyeron más tarde el cuerpo de su *Eclipse of Reason* (New York, 1947), traducido al alemán como *Crítica de la razón instrumental* (Frankfurt a. M., 1967).

— «Sociology of Class Relations»: Artículo de Horkheimer, de 1943, ahora bajo el título «Zur Soziologie der Klassenverhältnisse», en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. M., 1985, 75 s.

— «The Revival of Dogmatism. Remarks on Neo-Positivism and Neo-Thomism»: el manuscrito de Horkheimer con este título constituyó más tarde la base del capítulo 2 de su *Crítica de la razón instrumental.*

El libro no contiene modificaciones esenciales del texto, tal como fue terminado durante la guerra. Posteriormente se ha añadido tan sólo la última tesis de los «*Elementos del antisemitismo*».

Junio de 1947

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

— «The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Adresses»: estudio de Adorno del año 1943, publicado ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 9, Frankfurt a. M., 1975, 7 s.

— «Studien und Beiträge zu dem Antisemitismusprojekt»: desde 1939 hubo una serie de proyectos que sólo en parte pudieron ser llevados a cabo. Como estudio más amplio, entonces sin publicar, resultó de ahí *Antisemitism Among American Labor* [1945]; finalmente fueron publicados los cinco volúmenes *Studies in Prejudice* (New York, 1949/50).

— «Fragmentos sobre Lógica»: podría tratarse de los apuntes de Horkheimer «Kopula und Subsumtion» [1939], así como de otras partes de los «Aufzeichnungen und Entwürfen zur *Dialektik der Aufklärung* 1939-1942», publicados ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 69 s., 250 s.

— «Zur Kritik der Soziologie»: sin determinar; tal vez se refiera a la crítica de Adorno a la sociología del conocimiento de Mannheim, de la que existe ya una primera versión en 1937; cf. «Das Bewusstsein der Wissenssoziologie», en Th. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, Frankfurt a. M., 1977, 31 s.]

CONCEPTO * DE ILUSTRACION

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. Bacon, «el padre de la filosofía experimental» [1], recoge ya los diversos motivos. Él desprecia a los partidarios de la tradición, que «primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos saben lo que no saben. Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan. Es fácil imaginar los frutos y la descendencia de una relación tan gloriosa. La imprenta, una invención tosca; el cañón, una que estaba ya en el aire; la brújula, en cierto modo ya conocida antes: ¡qué cambios no han originado estos tres inventos, uno en el ámbito de la ciencia, otro en el de la guerra, y el tercero en el de la economía, el comercio y la navegación! Y nos hemos tropezado y encontrado con ellos, repito, sólo de casualidad. Por tanto, la supe-

* «concepto»/1944: «Dialéctica».

1. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XII, en *Oeuvres complètes*, Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, 118 (trad. cast. *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, 87).

rioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda. En él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso. Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica» [2].

Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización * de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico ** con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros ***, al capital. Las múltiples cosas que según Bacon todavía reserva son, a su vez, sólo instrumentos: la radio, como imprenta sublimada; el avión de caza, como artillería más eficaz; el telemando, como la brújula más segura. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que él mismo dictó sobre la escolástica. Poder y conocimiento son sinónimos [3]. La estéril felicidad del co-

2. F. Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy*, en *The Works of Fancis Bacon*, Ed. Basil Montagu, London, 1825, vol. I, 254 s.

* «esclavización»/1944: «explotación».

** «sistema económico»/1944: «el capitalismo».

*** «explotación... otros»/1944: «disposición sobre el trabajo ajeno».

3. Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, en *o. c.*, vol. XIV, 31 (trad. cast., *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Orbis, Barcelona, 1985, 27).

nocimiento es lasciva para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. «El verdadero fin y la función de la ciencia» residen no «en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida» [4]. No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación.

El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación. Ninguna diferencia debe haber entre el animal totémico, los sueños del visionario * y la idea absoluta. En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. La causa ha sido sólo el último concepto filosófico con el que se ha medido la crítica científica, en cierto modo porque era la única de las viejas ideas que se le enfrentaba, la secularización más tardía del principio creador. Definir oportunamente sustancia y cualidad, actividad y pasión, ser y existencia, ha sido desde Bacon un objetivo de la filosofía; pero la ciencia pasaba ya sin estas categorías. Habían sobrevivido como *idola theatri* de la vieja metafísica, y ya en tiempos de ésta eran monumentos de entidades y poderes de la prehistoria, cuya vida y muerte habían sido interpretadas y entretejidas en los mitos. Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza indicaban los lugares anteriormente ocupados por Ocno y Perséfone, Ariadna y Nereo. Las cosmologías presocráticas fijan el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Del mismo modo que las imágenes de la generación a partir del río y de la tierra, que desde el Nilo llegaron a los griegos, se convirtieron allí en principios hilozoicos, es decir, en elementos, así la exuberante ambigüedad de los demonios míticos se espiritualizó enteramente en la pura forma de las entidades ontológi-

4. F. Bacon, *Valerius Terminus, of the Interpretation of nature*, en *o. c.*, vol. I, 281.

* (Alusión a la polémica de Kant con Swedenborg: «Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik» [1766], en *Werke*, ed. W. Weischedel, vol. I, Darmstadt, 1963; trad. cast, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1987).

cas. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar[5]. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.

En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropoformismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza[6]. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto. La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge: «Es el hombre» se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración, tanto si se trata de un fragmento de significado objetivo, como del perfil de un ordenamiento, del miedo a los poderes malignos o de la esperanza de salvación. La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista. Aunque las diferentes escuelas podían interpretar diversamente los axiomas, la estructura de la ciencia unitaria era siempre la misma. El postulado baconiano de *Una scientia universalis*[7] es, a pesar del

5. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke*, vol. II, 410 s. (trad. cast. de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1988, 319).

6. Jenófanes, Montaigne, Hume, Feuerbach y Salomon Reinach coinciden en este punto. Sobre S. Reinach, cf. su obra *Orpheus*, trad. ingl. de F. Simmons, London y New York, 1909, 6 s. (trad. cast. *Orfeo*, Istmo, Madrid, 1985).

7. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, en *o.c.*, vol. VIII, 152.

pluralismo de los campos de investigación, tan hostil a lo que escapa a la relación como la *mathesis universalis* leibniziana al salto. La multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia. Entre los principios supremos y las proposiciones empíricas debe darse, también según Bacon, una evidente relación lógica a través de los diferentes grados de universalidad. De Maistre se burla de él diciendo que cultiva «*une idole d'échelle*» [8]. La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. «¿No es acaso la regla de que sumando lo impar a lo par se obtiene impar un principio elemental tanto de la justicia como de la matemática? ¿Y no existe una verdadera coincidencia entre justicia conmutativa y justicia distributiva, de una parte, y entre proporciones geométricas y proporciones aritméticas, por otra?» [9]. La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio

8. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg. 5ième entretien*, en *Oeuvres complètes*. Lyon, 1891, vol. IV, 356 (trad. cast. *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid, sin fecha).

9. F. Bacon, *Advancement of Learning*, en *o. c.*, vol. II, 126.

bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando. La divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide, por una parte, en el *logos*, que con el progreso de la filosofía se reduce a la mónada, al mero punto de referencia, y, por otra, en la masa de todas las cosas y criaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras. Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre. En ello concuerdan la historia judía de la creación y la religión olímpica: «... y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra» [10]. «Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el dominio del cielo, y tú abarcas con tu mirada desde lo alto las acciones de los hombres, las justas como las malvadas, e incluso la arrogancia de los animales, y te complace la rectitud» [11]. «Puesto que las cosas son así, uno expía inmediatamente y otro más tarde; pero incluso si alguien pudiera escapar y no lo alcanzara la amenazadora fatalidad de los dioses, tal fatalidad termina indefectiblemente por cumplirse, e inocentes deben expiar la acción, ya sean sus hijos, ya una generación posterior» [12]. Frente a los dioses permanece sólo quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el

10. Gn 1,26.

11. Arquíloco, *fragm.* 87, cit. según Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II, Sección I, Leipzig 1911, 18.

12. Solón, *fragm.* 13, vers. 25 s, citado según Deussen, *o. c.*, 20.

en sí de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presuponía en el conjuro mágico. Los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares. No era uno y el mismo espíritu el que practicaba la magia; variaba de acuerdo con las máscaras del culto, que debían asemejarse a los diversos espíritus. La magia es falsedad sangrienta, pero en ella no se llega aún a la negación aparente del dominio que consiste en que éste, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder. El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable. Aunque su oficio es la repetición, no se ha proclamado aún —como el hombre civilizado, para quien los modestos distritos de caza se convertirán en el cosmos unitario, en la esencia de toda posibilidad de presa— imagen y semejanza del poder invisible. Sólo en cuanto tal imagen y semejanza alcanza el hombre la identidad del *sí mismo*, que no puede perderse en la identificación con el otro, sino que se posee de una vez para siempre como máscara impenetrable. Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza así descalificada se convierte en material caótico de pura división, y el *sí mismo* omnipotente en mero tener, en identidad abstracta. En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial. La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva. Aun cuando la cierva que se había de sacrificar por la hija y el cordero por el primogénito debían poseer aún cualidades específicas, representaban ya sin embargo la especie. Llevaban en sí la arbitrariedad del ejemplar. Pero el carácter sagrado del *hic et nunc*, la unicidad del elegido, que adquiere el sustituto, lo diferencia radicalmente, lo hace —incluso en el intercambio— insustituible. La ciencia pone fin a esto. En ella no hay sustituibilidad específica: hay víctimas, pero ningún Dios. La sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal. Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia; y el conejo pasa a través de la pasión del laboratorio no en sustitución, sino desconocido como puro ejemplar. Dado que en la ciencia funcional las diferencias son tan fluidas que todo desaparece en la materia única, el objeto científico se petrifica y el rígido ritual de antaño aparece como dúctil, puesto que aún sustituía lo uno por lo

otro. El mundo de la magia contenía todavía diferencias, cuyas huellas han desaparecido incluso en la forma lingüística [13]. Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto. La magia no se fundamenta en «la omnipotencia del pensamiento», que el primitivo se atribuiría como el neurótico [14]; una «sobrevaloración de los procesos psíquicos en contra de la realidad» no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados. La «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo» [15], que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, corresponde sólo al dominio del mundo, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta. Para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial * universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizasen frente a los objetos, como ocurre en el yo adaptado a la realidad.

En cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la antigua fe mítica —la religión popular—, el mito solar, patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano. A él se le paga ahora con la misma moneda. La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con

13. Cf. por ejemplo, R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1940, 344 s.

14. S. Freud, *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, 106 s. (trad. cast., *Totem y Tabú*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros, vol. V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1802 s.).

15. *Ibid.*, 110 (trad. cast., *Ibid.*, 1804).

* «técnica industrial»/1944: «técnica del monopolio».

la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad * como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso. En los mitos, todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido. Lo mismo rige en la Ilustración: el hecho queda aniquilado apenas ha sucedido. La doctrina de la igualdad de acción y reacción afirmaba el poder de la repetición sobre lo existente mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con lo existente repetido y de sustraerse, de este modo, a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. Ella garantiza lo que Kierkegaard elogia de su ética protestante y que aparece en el círculo de leyendas de Heracles como uno de los arquetipos del poder mítico: ella elimina lo inconmensurable. No sólo quedan disueltas las cualidades en el pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real. El favor de que el mercado no pregunte por el naci-

* (Alusión al reproche de falta de corrección, honestidad y buena fe que los positivistas elevan contra los filósofos metafísicos, y, en general, todo pensamiento «ilustrado» contra los sistemas filosóficos precedentes) [*N. del T. it.*]).

miento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el período liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La horda, cuyo nombre reaparece sin duda * en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad. El mito de cartón piedra de los fascistas se revela como el mito auténtico de la prehistoria, pues mientras éste desveló la venganza, aquél, el falso, la ejecuta ciegamente sobre sus víctimas. Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella «tropa» que Hegel[16] designó como resultado de la Ilustración.

La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig-Veda* provienen de la época de la dominación de la tierra y de las fortalezas, en la que un pueblo guerrero de dominadores se asienta sobre la masa de los pueblos autóctonos vencidos[17]. El Dios supremo entre los dioses emerge con este mundo burgués, en el que el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada, somete a los vencidos ** a la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y comerciantes se cuidan del mercado. Con el fin del nomadismo se constituye el orden social sobre la base de la propiedad estable. Dominio y trabajo se separan. Un propietario como

* «sin duda»/1944: (falta).

16. *Phänomenologie*, cit., p. 424 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 331).

17. Cf. W. Kirfel, *Geschichte Indiens*, en *Propyläenweltgeschichte*, vol. III, 261 s., y G. Glotz, *Histoire grècque*, vol. I, en *Histoire Ancienne*, Paris, 1938, 137 s.

** «vencidos»/1944: «objetos de explotación».

Odiseo «dirige desde lejos un personal numeroso y escrupulosamente diferenciado de cuidadores de bueyes, pastores, porqueros y servidores. Por la noche, después de haber visto desde su castillo cómo el campo se iluminaba mediante miles de fuegos, puede echarse tranquilamente a dormir: él sabe que sus valientes servidores vigilan para mantener lejos a las fieras y para expulsar a los ladrones de los recintos confiados a su custodia» [18]. La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El *sí mismo*, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir. Ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto. Su odio se dirige a la imagen del pasado superado y su imaginaria felicidad. Las divinidades ctónicas de los aborígenes son desterradas al infierno, en el que la tierra se transforma bajo la religión solar y luminosa de Indra y Zeus.

Cielo e infierno estaban, sin embargo, estrechamente ligados. Así como el nombre de Zeus correspondía, en los cultos que no se excluían recíprocamente, tanto a un dios subterráneo como a un dios de la luz [19]; y así como los dioses olímpicos mantenían relaciones de todo tipo con las divinidades ctónicas, del mismo modo las buenas y malas potencias, salvación y desgracia, no estaban separadas entre sí claramente. Estaban encadenadas como el nacer y el perecer, la vida y la muerte, el invierno y el verano. En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estadios más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como *mana*. Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que transciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta en tal caso como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro * individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste. Él fija la transcen-

18. G. Glotz, *o. c.*, 140.

19. Cf. K. Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle, 1845, vol. I, 241, y O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926, vol. I, 181 s.

* «miembro»/1944: «miembro» (aquí la nota 20).

dencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado. El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación. No es que el alma sea introyectada en la naturaleza, como quiere hacer creer el psicologismo; el *mana*, el espíritu movente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, la ocupación de determinados lugares con demonios y divinidades brota ya de este preanimismo. En él está ya dada la separación entre sujeto y objeto. Si el árbol no es considerado ya sólo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra distinta de lo que es, idéntica y no idéntica[20]. Mediante la divinidad el lenguaje se convierte de tautología en lenguaje. El concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es. Ésta fue la forma originaria de la determinación objetivante, en la que concepto y cosa se separaron recíprocamente; la misma determinación que se encuentra ya muy extendida en la epopeya homérica y que se invierte en la ciencia moderna positiva. Pero esta dialéctica sigue siendo impotente en la medida en que se desarrolla a partir del grito de terror, que es la duplicación, la tautología del terror mismo. Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo. Si la venganza del primitivo por el asesinato cometido en uno de los suyos pudo a veces ser aplacada mediante la acogida del asesino en la propia familia[21], tanto lo uno como lo otro significaba la absorción de

20. «L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature»: de este modo describen Hubert y Mauss el contenido representativo de la «simpatía», de la mimesis, en H. Hubert y M. Mauss, «Théorie génerale de la Magie», en *L'Année Sociologique*, 1902-3, 100.

21. Cf. Westermarck, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, 402.

la sangre ajena en la propia, la restauración de la inmanencia. El dualismo mítico no conduce más allá del ámbito de lo existente. El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento es pagado con la muerte, cada felicidad con la desgracia. Hombres y dioses pueden intentar en el plazo a su disposición distribuir las suertes según criterios diversos al ciego curso del destino: al final triunfa sobre ellos lo existente. Incluso su justicia, arrancada al destino, lleva en sí los rasgos de éste; ella corresponde a la mirada que los hombres, primitivos lo mismo que griegos y bárbaros, lanzan al mundo circundante desde una sociedad de opresión y miseria. De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho. El chamán exorciza lo peligroso mediante su misma imagen. Su instrumento es la igualdad. Ésta regula el castigo y el mérito en la civilización. También las representaciones míticas pueden ser reconducidas completamente a relaciones naturales. Así como la constelación de Géminis, junto con todos los demás símbolos de la dualidad, hace referencia al ciclo ineluctable de la naturaleza; lo mismo que éste tiene en el símbolo del huevo, del que han nacido, su signo más antiguo, del mismo modo la balanza en la mano de Zeus, que simboliza la justicia del entero mundo patriarcal, remite a la pura naturaleza. El paso del caos a la civilización, donde las relaciones naturales no ejercen ya su poder directamente, sino a través de la conciencia de los hombres, no ha cambiado nada en el principio de igualdad. Más aún, los hombres han pagado precisamente este paso con la adoración de aquello a lo que antes, al igual que todas las otras criaturas, estaban simplemente sometidos. Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atentar contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad.

La doctrina de los sacerdotes era simbólica en el sentido de que en ella signo e imagen coincidían. Tal como lo atestiguan los jeroglíficos, la palabra ha cumplido originariamente también la función de la imagen. Esta función ha pasado a los mitos. Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el alma de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo. Inexhaustibilidad, repetición sin fin, permanencia de lo significado son no sólo atributos de todos los símbolos,

sino también su verdadero contenido. Los relatos de la creación, en los que el mundo emerge de la madre primigenia, de la vaca o del huevo, son, en contraposición con el génesis bíblico, simbólicos. La mofa de los antiguos sobre los dioses demasiado humanos no daba en lo esencial. La individualidad no agota la esencia de los dioses. Éstos tenían aún en sí algo del *mana*: encarnaban la naturaleza como poder universal. Con sus rasgos preanimistas llegan hasta la Ilustración. Bajo la máscara vergonzosa de la *chronique scandaleuse* del Olimpo se había formado la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos, que muy pronto se estableció como ciencia y redujo los mitos a creaciones de la fantasía. Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o «el arte total» *. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejársele. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla. Con el avance de la Ilustración, sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe. La antítesis corriente entre arte y ciencia, que las separa entre sí como ámbitos culturales para convertirlas como tales en administrables, hace que al final, justamente en cuanto opuestas y en virtud de sus propias tendencias, se conviertan la una en la otra. La ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de transcender el sistema: en aquel juego, en suma, que los matemáticos hace tiempo declararon ya con orgullo como su actividad. Pero el arte de la reproducción integral se ha entregado, hasta en sus técnicas, en manos de la ciencia positivista. En realidad, dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente con ingenua complacencia, cada uno de los dos principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad.

El abismo que se abrió con esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano, cerrarlo: ella es definida justamente por este intento. En verdad, la mayor parte de las veces se puso del lado del cual toma su nombre. Platón proscribió la poesía con el mismo gesto con

* (Alusión al concepto de «arte integral», de R. Wagner).

el que el positivismo proscribe la doctrina de las ideas. Mediante su celebrado arte Homero no ha llevado a cabo reformas públicas ni privadas, no ha ganado una guerra ni ha hecho un descubrimiento. Nada sabemos de una numerosa multitud de seguidores que le hubiera honrado o amado. El arte debe probar aún su utilidad[22]. La imitación está prohibida en él como entre los judíos. Razón y religión proscriben el principio de la magia. Incluso en la resignada distancia respecto de lo existente, en cuanto arte, ese principio continúa siendo insincero; los que lo practican se convierten en vagabundos, nómadas supervivientes que no encuentran ninguna patria entre los que se han hecho sedentarios. La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo. La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real. Justamente la renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia de la «simpatía» mágica, conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia. Ella pone la pura imagen en contraste con la realidad material, cuyos elementos conserva y supera en sí dicha imagen. Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del *mana*. Ello constituye su *aura*. En cuanto expresión de la totalidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto. Ello indujo en ciertas ocasiones a la filosofía a asignarle un lugar de preferencia respecto del conocimiento conceptual. Según Schelling, el arte comienza allí donde el saber abandona al hombre. El arte es para él «el modelo de la ciencia, y donde está el arte, allí debe aún llegar la ciencia»[23]. De acuerdo con su doctrina, la separación entre imagen y signo «queda enteramente abolida en cada representación singular de arte»[24]. Pero el mundo burgués estuvo sólo raras veces abierto a esta fe en al arte. Donde puso límites al saber, no lo hizo, en general, para dar paso al arte, sino

22. Cf. Platón, *La República*, libro X.

23. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Parte V, en *Werke*, Sección I, vol. II, 623.

24. *Ibid.*, 626 s.

para hacer un lugar a la fe. Mediante ésta, la religiosidad militante de la nueva época —Torquemada, Lutero, Mahoma— pretendía reconciliar espíritu y realidad. Pero la fe es un concepto privativo: se destruye como fe si no muestra continuamente su oposición o su acuerdo con el saber. En la medida en que depende de la limitación del saber, está también ella limitada. El intento de la fe, emprendido en el protestantismo, de hallar el principio transcendente de la verdad sin el cual ella no puede subsistir, directamente en la palabra misma, como en la prehistoria, y de restituir a esa palabra su poder simbólico, lo ha pagado con la obediencia a la palabra, y no, por cierto, a la sagrada. En cuanto permanece siempre ligada al saber, en una relación de oposición o de amistad, la fe perpetúa la separación en la lucha por superar a ésta: su fanatismo es el signo de su falsedad, el reconocimiento objetivo de que quien sólo cree, justamente por eso ya no cree. La mala conciencia es su segunda naturaleza. En la secreta conciencia del defecto del que necesariamente adolece, de la contradicción, inmanente a ella, de hacer de la reconciliación una profesión, reside la causa por la cual toda honestidad de los creyentes ha sido desde siempre irritable y peligrosa. Los horrores del hierro y del fuego, Contrarreforma y Reforma, no fueron llevados a cabo como exageración sino como cumplimiento del principio mismo de la fe. La fe se revela continuamente como del mismo carácter que la historia universal, que ella quisiera dominar; en la época moderna se convierte incluso en su instrumento preferido, en su astucia particular. Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Incluso en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, se contiene la conciencia de su distancia con respecto a la verdad, que hace del apologeta un mentiroso. La paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo XX*, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie.

Ya cuando el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos. Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los poderes terrenales, cuyos representantes son esos órganos competentes de la sociedad. Lo que a ellos precedió, es algo que queda en la oscuridad. El estremecimiento del que surgió el *mana* se hallaba ya sancionado, dondequiera que éste aparece en la etnología, al menos por los más viejos de la tribu. El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamentamente ma-

* (Alusión al libro de A. Rosenberg, *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* [1930]).

terializado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados. Ellos desarrollan, junto con el mundo de los espíritus y sus peculiaridades, su propio saber gremial y su poder. La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella. En las primeras fases nómadas, los miembros de la tribu participan aún autónomamente en la acción influyente sobre el curso natural. El animal salvaje es rastreado por los varones; las mujeres se encargan del trabajo que puede realizarse sin un comando rígido. Es imposible establecer cuánta violencia precedió hasta habituarse a un ordenamiento tan sencillo. En éste, el mundo se halla ya dividido en un ámbito de poder y en uno profano. En él, el curso natural se encuentra ya, como emanación del *mana*, elevado a norma que exige sumisión. Pero si el salvaje nómada tomaba aún parte, a pesar de toda sumisión, en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono. Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia, por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen consistente se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados *. Pero lo mismo vienen a ser también los conceptos universales, incluso cuando se han liberado de todo contenido figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico —dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos— está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo [25]. Ahora bien, este carácter social de las formas de pensamiento no es, como enseña Durkheim, expresión de solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio. El dominio confiere a la totalidad social en la que se establece mayor fuerza y consistencia. La

* «consolidado... privilegiados»/1944: «dominio de clase».

25. Cf. E. Durkheim, «De quelques formes primitives de classification»: *L'Année Sociologique*, vol. IV, 1903, 66 s.

división del trabajo, a la que conduce el dominio en el plano social, sirve a la totalidad dominada para su autoconservación. Pero, así, la totalidad en cuanto tal, la actualización de la razón inmanente a ella, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que, en cuanto tales, no les queda otro camino abierto, se suma continuamente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización justamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve, a su vez, multiplicada por ello. Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo. Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento. Los conceptos filosóficos con los que Platón y Aristóteles exponen el mundo elevaron, mediante su pretensión de validez universal, las relaciones por ellos fundadas al rango de realidad verdadera. Ellos procedían, como dice Vico[26], de la plaza del mercado de Atenas y reflejaban con igual pureza las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de las mujeres, los niños y los esclavos. El lenguaje mismo confería a lo dicho, a las relaciones de dominio, aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. El énfasis metafísico, la sanción mediante ideas y normas, no era más que la hipostatización de la fuerza y la exclusividad que los conceptos debían adoptar necesariamente dondequiera que la lengua unía a la comunidad de los señores para el ejercicio del mando. En cuanto tal reforzamiento del poder social del lenguaje, las ideas se hicieron tanto más superfluas cuanto más crecía aquel poder, y el lenguaje de la ciencia les ha dado el golpe de gracia. La sugestión, que tiene aún algo del terror inspirado por el fetiche, no residía en la justificación consciente. La unidad de colectividad y dominio se muestra más bien en la universalidad que el mal contenido adopta necesariamente en el lenguaje, tanto en el metafísico como en el científico. La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expre-

26. G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, München, 1924 (trad. cast., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Orbis, Barcelona, 1985).

sarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació. Los conceptos son ante la Ilustración como los rentistas ante los *Trusts* industriales *: ninguno puede sentirse seguro. Si el positivismo lógico ha dado aún una oportunidad a la probabilidad, el positivismo etnológico identifica ya a ésta con la esencia. «Nuestras vagas ideas de oportunidad y de quintaesencia son pálidos restos de esta noción mucho más rica» [27], es decir, de la sustancia mágica.

La Ilustración, en cuanto nominalística, se detiene ante el *nomen*, el concepto indiferenciado, puntual, el nombre propio. Ya no es posible establecer con certeza si, como afirman algunos [28], los nombres propios eran originariamente también nombres genéricos; pero lo cierto es que no han compartido aún el destino de estos últimos. La sustancialidad del yo, negada por Hume y Mach, no es lo mismo que el nombre. En la religión judía, en la que la idea del patriarcado se eleva para destruir el mito, el vínculo entre nombre y ser queda aún reconocido mediante la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. El mundo desencantado del judaísmo reconcilia la magia mediante su negación en la idea de Dios. La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento, en la denuncia de la ilusión. La negación, por cierto, no es abstracta. La negación indiferenciada de todo lo positivo, la fórmula estereotipada de la inanidad, tal como la aplica el budismo, pasa por encima de la prohibición de nombrar al absoluto, lo mismo que su contrario, el panteísmo, o su caricatura, el escepticismo burgués. Las explicaciones del mundo como la nada o el todo son mitologías, y las vías garantizadas para la redención, prácticas mágicas sublimadas. La autosatisfacción del saber todo por anticipado y la transfiguración de la negatividad en redención son formas falsas de resistencia contra el engaño. El derecho de la imagen se salva en la fiel ejecución de su prohibición. Dicha

* «los *Trusts* industriales»/1944: «la revolución social mediante el monopolio».

27. H. Hubert y M. Mauss, *o. c.*, 118.

28. Cf. F. Tönnies, «Philosophische Terminologie», en *Psychologisch-Soziologische Ansicht*, Leipzig, 1908, 31.

realización, «negación determinada» [29], no está protegida por la soberanía del concepto abstracto contra la intuición seductora, como lo está el escepticismo, para quien tanto lo falso como lo verdadero nada valen. La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos, no oponiéndoles, como el rigorismo, la idea a la que no pueden satisfacer. La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. Con ello, el lenguaje se convierte en algo más que un mero sistema de signos. En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología.

Esto no le ha acontecido solamente a su filosofía en cuanto apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino a la Ilustración misma en tanto que sobriedad mediante la cual ella cree distinguirse de Hegel y de la metafísica en general. Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor *. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. «Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades, es concebido como un mundo cuyos objetos no nos resultan cognoscitivamente accesibles de modo individual, incompleto y como por azar, sino que son aprehendidos mediante un método racional, sistemático y unitario, que en una progresión infinita afecta finalmente a todo objeto en su pleno ser-en-sí... En la matematización galileana de

29. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 65 (trad. cast. *Fenomenología*, cit., 55).
* «valor»/1944: «palabra».

la Naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma —por expresarlo modernamente— en una multiplicidad matemática» [30]. El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración [31] ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento —cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte—, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis, que, sin embargo, el propio Fichte deseaba realizar. El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta mímesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único, que incluso la negación de Dios cae bajo el juicio sobre la metafísica. Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido. Él no necesita, por suerte, ser ateo, porque el pensamiento reificado no puede ni siquiera plantear esa cuestión. El censor positivista deja pasar de buena gana el culto oficial como un ámbito especial, ajeno al conocimiento, de la actividad social, de la misma forma que permite gustoso el arte; pero a la negación que se presenta con la pretensión de ser conocimiento, jamás. El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro; y en ambos casos se toman las disposiciones necesarias para que la violación del tabú tenga incluso en la realidad consecuencias funestas para el sacrílego. El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha desterrado al pensamiento. Kant unió la tesis de su incesante y fatigoso progreso hasta el infinito con la insistencia permanente sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él ofreció es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que no

30. E. Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», en *Philosophia*, Belgrado, 1936, 95 s. (trad. cast. de J. Muñoz, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Crítica, Barcelona, 1990, 21 s.).

31. Cf. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, vol. II, apart. 356, en *Werke*, Ed. Deussen, vol. V, 671.

pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario*, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El *sí mismo* abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión. La ecuación de espíritu y mundo se disuelve finalmente, pero sólo de tal modo que ambos términos se reducen recíprocamente. En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato. Por el contrario, el formalismo matemático, cuyo instrumento es el número, la figura más abstracta de lo inmediato, mantiene al pensamiento en la pura inmediatez. Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la

* (Cf. la anotación * en la página 61).

misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone. La unicidad del acontecimiento mítico, que debía legitimar al fáctico, es un engaño. Originariamente, el rapto de la diosa formaba una unidad inmediata con la muerte de la naturaleza. Se repetía cada otoño, e incluso la repetición no era secuencia de lo separado, sino lo mismo todas las veces. Al consolidarse la conciencia del tiempo, el acontecimiento quedó fijado como único en el pasado, y se trató de mitigar ritualmente, recurriendo a lo sucedido hace tiempo, el horror a la muerte en cada ciclo estacional. Pero la separación es impotente. Una vez establecido aquel pasado único, el ciclo adquiere el carácter de inevitable, y el horror se irradia desde lo antiguo sobre el entero acontecer como su repetición pura y simple. La asunción de lo que existe de hecho, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo presente con el acontecimiento mítico en el rito o con la categoría abstracta en la ciencia, hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que es así, en verdad, lo viejo. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que, en el símbolo plástico o matemático, se apropia de ello en cuanto esquema y así lo perpetúa.

En el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en la profanidad. La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere, en su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios. Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de sus dioses. El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas *. Aún antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que las mercancías perdieron, con el fin del libre intercambio, sus cualidades económicas, hasta incluso su carácter de fetiche, se expande éste como una máscara petri-

* «el industrialismo... las almas»/1944: «la industria cosifica las almas. El dominio de los monopolistas, como antes el de los capitalistas individuales, no se expresa directamente en el comando del señor».

ficada sobre la vida social en todos sus aspectos. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura * se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados. Todo lo demás, la idea y la criminalidad, experimenta la fuerza de lo colectivo, que ejerce su vigilancia desde la escuela hasta el sindicato. Pero incluso el colectivo amenazador forma parte sólo de la superficie engañosa bajo la que se esconden los poderes que lo manipulan en su acción violenta. Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su lugar, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres como el valor ** la de los objetos de consumo. El aspecto satánicamente deformado que las cosas y los hombres han adquirido a la luz del conocimiento sin prejuicios remite al dominio, al principio que llevó a cabo la especificación del *mana* en los espíritus y las divinidades y apresaba la mirada en la ilusión de los magos y hechiceros. La fatalidad con la que la prehistoria sancionaba la muerte incomprensible se diluye en la realidad totalmente comprensible. El terror meridiano en el que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.

El horror mítico de la Ilustración tiene al mito por objeto. Ella lo percibe no sólo en conceptos y términos oscuros, como cree la crítica semántica del lenguaje, sino en toda expresión humana, en la medida en que ésta no tenga un lugar en el contexto instrumental de aquella autoconservación. La proposición de Spinoza «*conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum*» [32] contiene la máxima verdadera de toda civilización occidental, en la cual logran la calma las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía. El *sí mismo*, que tras la metódica eliminación de todo signo natural como mitológico no debía ya ser cuerpo ni sangre, ni alma ni siquiera yo natural, constituyó, sublimado en sujeto transcendental o lógico, el punto de

* «A través de... cultura»/1944: «Bajo el monopolio».

** «valor»/1944: «valor de cambio».

32. *Ethica*, IV Parte, Propos. XXII, Coroll. (trad. cast. de V. Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1987, 276).

referencia de la razón, de la instancia legisladora del obrar. Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria. El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el *sí mismo* no postula, resulta absurdo como la embriaguez. El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión en el ser inmediatamente natural. Ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto en el pensamiento como en el placer. El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del *sí mismo*; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico. De lo cual, a su vez, toma cuenta el pensamiento ilustrado: al final, incluso el sujeto transcendental del conocimiento es aparentemente liquidado, como último recuerdo de la subjetividad, y sustituido por el trabajo tanto más libre de trabas de los mecanismos reguladores automáticos. La subjetividad se ha volatilizado en la lógica de las reglas de juego aparentemente arbitrarias, para poder dominar con tanta mayor libertad. El positivismo, que a fin de cuentas no se detuvo tampoco ante la quimera en el sentido más literal, ante el pensamiento mismo, ha eliminado incluso la última instancia interruptora entre la acción individual y la norma social. El proceso técnico en el que el sujeto se ha reificado tras su eliminación de la conciencia está libre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico * omnicomprensivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines. La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación. Ésta termina siempre de nuevo en la elección entre supervivencia y ocaso, que se refleja aún en el principio de que de dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser verdadera y la otra falsa. El formalismo de este principio y de toda la lógica, en la que como tal se establece, procede de la opacidad y el embrollo de los in-

* «simple medio... aparato económico»/1944: «aparato en el monopolio perpetuador».

teres en una sociedad en la que la conservación de las formas y la de los individuos coinciden sólo casualmente. La expulsión del pensamiento del ámbito de la lógica ratifica en el aula universitaria la reificación del hombre en la fábrica y la oficina. De tal forma, el tabú invade el poder que lo engendra y la Ilustración, el espíritu que ella misma es. Pero así, la naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras. Si a la teoría no le queda otra norma que el ideal de la ciencia unitaria *, la praxis queda a merced del mecanismo sin trabas de la historia universal. El *sí mismo*, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre. La existencia puramente natural, animal y vegetal, constituía para la civilización el peligro absoluto. Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado del terror a que el *sí mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con indecible esfuerzo y que justamente por ello le inspiraba indecible terror. El vivo recuerdo de la prehistoria, de las fases nómadas, y cuánto más de las propiamente prepatriarcales, fue extirpado de la conciencia de los hombres, en todos los milenios, con los más horribles castigos. El espíritu ilustrado sustituyó el fuego y la tortura por el estigma con que marcó toda irracionalidad por conducir a la ruina. El hedonismo era muy moderado: los extremos le resultaban no menos odiables que a Aristóteles. El ideal burgués de la naturalidad no se refiere a la naturaleza amorfa, sino a la virtud del justo medio. Promiscuidad y ascesis, hambre y abundancia son, aunque antitéticas, directamente idénticas en cuanto fuerzas disolventes. A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de su conservación, la minoría que manda garantiza con la propia seguridad también la supervivencia del todo. Desde Homero hasta los tiempos modernos, el espíritu dominante busca pasar entre la Escila de la recaída en la simple reproducción y la Caribdis de la satisfacción descontrolada; siempre ha desconfiado de toda otra brújula que no sea la del mal menor. Los neopaganos alemanes, administradores del ánimo de guerra, quieren liberar de nuevo el placer **. Pero como éste ha aprendido a odiarse bajo la presión del

* (el postulado de la «Unidad de la ciencia», propagado en el Círculo de Viena sobre todo por Neurath y Carnap).

** (Alusión a la propaganda nacional-socialista de la cultura del cuerpo con fines biológico-

trabajo a lo largo de milenios, en la emancipación totalitaria permanece vulgar y mutilado * por el autodesprecio. El placer sigue estando sometido a la autoconservación para la que él mismo había educado a la razón, entretanto depuesta. En las grandes mutaciones de la civilización occidental, desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimieron más decididamente al mito, el temor a la naturaleza incontrolada y amenazadora, consecuencia de su misma materialización y objetivización, fue degradado a superstición animista, y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida. Finalmente, automatizada la autoconservación, la razón es abandonada por aquellos que en cuanto guías de la producción han asumido su herencia y ahora la temen en los desheredados. La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió caer siempre de nuevo bajo el dominio.

En un relato homérico se halla expresada la interconexión de mito, dominio y trabajo. El decimosegundo canto de la *Odisea* narra el paso ante las sirenas. La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona. Como agua, tierra y aire se escinden ante él los reinos del tiempo. La corriente de aquello que fue refluye sobre él de la roca del presente, y el futuro descansa nuboso en el horizonte. Lo que Odiseo ha dejado tras de sí entra en el reino de las sombras: el *sí mismo* está aún tan cerca del mito primordial, de cuyo seno logró escapar, que su propio pasado vivido se transforma en pasado mítico. Odiseo trata de remediar esto mediante una permanente ordenación del tiempo. El esquema tripar-

racistas, que iba a compañada de la superación de determinados tabúes respecto a la vida sexual privada [por ejemplo: «Al poder por el placer»]. Cf. F. Pollock, «Is National Socialism a New Order?», en *Studies y Philosophie and Social Science*, vol. IX, 1941, 448 s.)

* «Los... alemanes... mutilado»/1944: «El placer que los nuevos paganos y los administradores del ánimo de guerra quieren liberar de nuevo ha introyectado como autodesprecio, en el camino hacia su emancipación totalitaria, la maldad a la que lo ha reducido la disciplina del trabajo».

tito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente. El impulso de salvar el pasado como viviente, en lugar de utilizarlo como material de progreso, se satisfizo sólo en el arte, al que pertenece también la historia como representación de la vida pasada. Mientras el arte renuncie a valer como conocimiento y se aísle de ese modo de la praxis, es tolerado por la *praxis* social, lo mismo que el placer. Pero el canto de las sirenas no ha sido aún depotenciado y reducido a arte. Las sirenas conocen «aun aquello que ocurre doquier en la tierra fecunda» [33], sobre todo aquello en lo que Odiseo tomó parte, «los trabajos que allá por la Tróade y sus campos de los dioses impuso el poder a troyanos y argivos» [34]. Al evocar directamente el pasado más reciente, amenazan con la irresistible promesa de placer, como su canto es percibido, el orden patriarcal que restituye a cada uno su vida sólo a cambio de su entera duración temporal. Quien cede a sus juegos prestidigitadores está perdido, cuando únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la naturaleza la existencia. Si las sirenas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio, y la promesa del alegre retorno es el engaño con el que el pasado se adueña de los nostálgicos. Odiseo es puesto en guardia por Circe, la diosa de la reconversión de los hombres en animales, a la cual él supo resistir; y ella, a cambio, le hace fuerte para poder resistir a otras fuerzas de la disolución. Pero la seducción de las sirenas permanece irresistible. Nadie que escuche su canto puede sustraerse a ella. La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo. El temor de perder el *sí mismo*, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto ame-

33. *Odyssee*, XII, 191 (trad. cast. de José M. Pabón, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982, 291. De la traducción castellana se indicará, en cada caso, la página de la edición citada. *N. d. T.*).
34. *Ibid.*, XII, 189-90 (trad. cast., *ibid.*).

nazada en todo instante. Su camino fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el cual la satisfacción brilla eternamente sólo como apariencia, como belleza impotente. El pensamiento de Odiseo, igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad, sabe todo esto. Él conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso. De este modo, el goce artístico y el trabajo manual se separan al despedirse la prehistoria. La epopeya contiene ya la teoría correcta. El patrimonio cultural se halla en exacta relación con el trabajo forzado, y ambos tienen su fundamento en la inevitable coerción hacia el dominio social sobre la naturaleza.

Medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitoria de la dialéctica de la Ilustración. Así como la sustituibilidad es la medida del dominio y el más fuerte es aquel que puede hacerse representar en el mayor número de operaciones, del mismo modo la sustituibilidad es el vehículo del progreso y a la vez de la regresión. En las condiciones dadas, el quedar exento de trabajo significa también mutilación, no sólo para los parados, sino también para el polo social opuesto. Los superiores experi-

mentan la existencia, con la que no necesitan ya relacionarse, sólo como sustrato, y se vuelven totalmente rígidos en el *sí mismo* que manda. El primitivo experimentaba la cosa natural sólo como objeto que escapaba a sus deseos; «en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma»[35]. Odiseo es sustituido en el trabajo. Así como no puede ceder a la tentación del abandono de sí, de la misma manera está privado también, en cuanto propietario, de participar en el trabajo, y en definitiva incluso de su dirección, mientras por otro lado sus compañeros, aun estando tan cercanos a las cosas, no pueden gozar del trabajo, porque éste se cumple bajo la constricción, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos. El siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada. Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este precio, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexplicada con esta debilidad, el equivalente del poder. La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. La fantasía se atrofia. El mal no consiste en que los individuos hayan quedado por detrás de la sociedad o de su producción material. Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparable es la imparable regresión.

Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para sometérsela. La unificación de la función intelectual, en virtud de la cual se realiza el dominio de los sentidos, la resignación del pensamiento a la producción de conformidad, significa empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia. La separación de estos dos ámbitos deja a ambos dañados. En la limitación del pensamiento a tareas or-

35. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 146 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 118).

ganizativas y administrativas, practicada por los superiores, desde el astuto Odiseo hasta los ingenuos directores generales, se halla implícita la limitación que invade a los grandes en cuanto no se trata de la manipulación de los pequeños. El espíritu se convierte de hecho en el aparato de dominio y autodominio con el que lo confundió siempre la filosofía burguesa. Los oídos sordos, que permanecieron así para los dóciles proletarios desde los tiempos del mito, no representan ninguna ventaja respecto de la inmovilidad del amo. De la inmadurez de los sometidos vive la excesiva madurez de la sociedad. Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz. La eliminación de las cualidades, su conversión en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de las formas de trabajo, al mundo de la experiencia de los pueblos y asimila tendencialmente a éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida. A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas la relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida. Los remeros, que no pueden hablar entre sí, se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, lo mismo que el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte colectivo. Son las condiciones concretas de trabajo en la sociedad * las que imponen el conformismo, y no las influencias conscientes que, adicionalmente, harían estúpidos a los hombres dominados y los desviarían de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo por sustraerse a él.

Pero esta necesidad lógica no es definitiva. Permanece ligada al dominio, a la vez como su reflejo e instrumento. De aquí que su verdad sea al menos tan problemática como inevitable es su evidencia. Ciertamente, al pensamiento le ha bastado siempre con determinar concretamente su propia problematicidad. Él es el siervo a quien el señor no puede detener a placer. En la medida en que el dominio,

* «sociedad»/1944: «sociedad de clases».

desde que los hombres se hicieron sedentarios, y más tarde en la economía de mercado, se objetivó en leyes y organizaciones, tuvo al mismo tiempo que limitarse. El instrumento adquiere autonomía: la instancia mediadora del espíritu atenúa, independientemente de la voluntad de los dirigentes *, la inmediatez de la injusticia ** económica. Los instrumentos de dominio, que deben aferrar a todos: lenguaje, armas y, finalmente, máquinas, deben dejarse aferrar por todos. Así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como distinto de él. El carácter objetivo del instrumento, que lo hace universalmente disponible, su «objetividad» para todos, implica ya la crítica del dominio a cuyo servicio creció el pensamiento. En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta. Pero en la figura de la máquina la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento, cosificado como aparato material e intelectual, con el ser viviente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a su sujeto real. El origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido desde siempre inseparables. Hoy, con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está de tal modo abierta, que por su causa el pensamiento es negado incluso por los que dominan como pura ideología. Y expresa la mala conciencia de las camarillas, en las que se encarna *** al fin la necesidad económica, el hecho de que sus manifestaciones, desde las intuiciones del *Führer* hasta la dinámica visión del mundo, no reconocen ya, en decidida oposición a la apologética burguesa anterior, sus propias acciones delictivas como consecuencias necesarias de relaciones objetivas. Las mentiras mitológicas de misión y destino ****, que introducen en lugar de éstas, no expresan ni siquiera del todo la falsedad: no son ya las leyes objetivas del mercado que dominaban sobre las acciones de los empresarios y conducían a la catástrofe. Antes bien, la decisión consciente de los directores generales *****, que en cuanto resultante nada tiene que envidiar en férrea necesidad a los más ciegos mecanismos de los precios, cumple la vieja ley del valor y con ella el destino del capitalismo. Los dominadores

* «dirigentes»/1944: «detentadores».

** «de la injusticia»/1944: «de la explotación».

*** «de las camarillas... encarna»/1944: «del monopolio, última encarnación de la necesidad económica».

**** («Intuiciones», «concepción dinámica del mundo», «misión» y «destino» eran expresiones frecuentemente usadas en la fraseología «culta» del nacionalsocialismo.)

***** «directores generales»/1944: «señores del monopolio».

mismos no creen en ninguna necesidad objetiva, pese a que a veces den tal nombre a sus maquinaciones. Se presentan como los ingenieros de la historia universal. Sólo los dominados toman como invariablemente necesario el proceso que con cada subida decretada del nivel de vida los hace un grado más impotentes. Una vez que se puede garantizar el sustento vital de los que aún * son empleados en el manejo de las máquinas con una parte mínima del tiempo de trabajo que está a disposición de los señores de la sociedad, el resto superfluo, la inmensa masa de la población es instruida ahora como guardia adicional para el sistema, para servir hoy y mañana de material a sus grandes planes. Esta masa es alimentada como armada de los parados. Su reducción a puros objetos de la administración, que configura de antemano a todos los sectores de la vida moderna, hasta el lenguaje y la percepción, aparenta para ellos la necesidad objetiva ante la cual se creen impotentes. La miseria **, como contraposición de poder e impotencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria. Impenetrable para los individuos resulta la selva de camarillas e instituciones que, desde los puestos supremos de mando en la economía *** hasta los últimos *Rackets* profesionales ****, se cuidan de la ilimitada duración del *statu quo*. Un proletario no es ante un jefe sindical —en el caso de que alguna vez atraiga su atención—, y no digamos ante un empresario, más que un ejemplar excedente, al mismo tiempo que, por su parte, el jefe sindical debe temblar ante su propia liquidación.

El absurdo del estado en el cual el poder del sistema sobre los hombres crece con cada paso que los sustrae al poder de la naturaleza denuncia como superada la razón de la sociedad racional *****. Su necesidad es ilusoria, no menos que la libertad de los empresarios, que acaba por revelar su naturaleza coactiva en sus inevitables luchas y pactos. Esta ****** apariencia, en la que se pierde la humanidad enteramente ilustrada, no puede ser disuelta por el pensamiento, que ha de elegir, en cuanto órgano de dominio, entre mandato y obediencia. Sin poder deshacerse de los lazos en los que quedó preso en la prehistoria *******, llega sin embargo a reconocer en la lógica de la

* «de los que aún»/1944: «de las manos empleadas en el manejo del creciente capital constante».

** «la miseria»/1944: «la depauperación».

*** «la economía»/1944: «el capital».

**** (Sistemas de extorsión de dinero; en sentido más amplio, grupos garantes del dominio. Sobre el significado de este concepto, cf. la Introducción del traductor).

***** «de la sociedad racional»/1944: «de esta sociedad».

****** «luchas y pactos. Esta»/1944: «luchas y pactos de los poderosos. Esta doble».

******* (En sentido marxiano: la historia anterior a la sociedad socialista).

alternativa (coherencia y antinomia), mediante la cual se emancipó radicalmente de la naturaleza, a esta misma naturaleza no reconciliada y alienada de sí misma. El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo. Ciertamente, la representación es sólo un instrumento coactivo. Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo —como lo caótico, multiforme y disparatado— de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. Por lo demás, el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciación y objetivación. Toda unificación mística es un engaño: la impotente huella interior de la revolución rebajada. Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad *. La condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento. La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma, como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como *mana*, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad. Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia

* (Los autores parafrasean aquí la conocida fórmula escolástica *verum index sui et falsi*. *N. d. T. it.*).

real se halla entretejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal, y la llamada a detenerla resonó, incluso en tiempos de Vanini, menos por temor a la ciencia exacta que por odio al pensamiento indisciplinado, que se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de ésta ante sí misma. Los sacerdotes han vengado al *mana* siempre en el ilustrado que lo reconciliaba al experimentar horror ante el horror que llevaba tal nombre, y los augures de la Ilustración estaban de acuerdo en la *hybris* con los sacerdotes. La Ilustración, en cuanto burguesa, se había rendido a su momento positivista mucho antes de Turgot y de d'Alembert. Nunca estuvo al abrigo de la tentación de confundir la libertad con el ejercicio de la autoconservación. La suspensión del concepto, ya fuera en nombre del progreso o de la cultura, que se habían puesto secretamente de acuerdo hacía tiempo en contra de la verdad, dejó el campo libre a la mentira. La cual, en un mundo que sólo verificaba proposiciones empíricas y conservaba el pensamiento, rebajado a contribución de grandes pensadores, como una especie de eslogan envejecido, no podía ya ser distinguida de la verdad, neutralizada y reducida a patrimonio cultural.

Reconocer hasta en el interior mismo del pensamiento el dominio como naturaleza no reconciliada permitiría, sin embargo, remover aquella necesidad a la que el propio socialismo concedió con demasiada rapidez el carácter de eterna *, como concesión al sentido común reaccionario. Al elevar para siempre la necesidad a fundamento y degradar al espíritu, según el buen gusto idealista, a cima suprema, mantuvo demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa. Así, la relación de la necesidad con el reino de la libertad sería sólo cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, se convertiría, lo mismo que en la primera mitología, en totalitaria y terminaría por absorber la libertad junto con el socialismo. Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada

* (Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, MEW, vol. 25, Berlin 1959, 829; trad. cast. de P. Scaron, *El Capital*, libro III, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, [2]1981, 1044).

como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento. No son las condiciones materiales de la realización, la técnica desencadenada * en cuanto tal, lo que cuestiona dicha realización. Esto es lo que piensan los sociólogos, que buscan de nuevo un antídoto, incluso aunque fuera de carácter colectivista, para llegar a dominar el antídoto [36]. La culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera. El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos. Ella se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin. Su heraldo, Bacon, soñó con las mil cosas «que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espias y delatores no recaban ninguna noticia» **. Como deseaba, esas cosas les han tocado a los ciudadanos, herederos ilustrados de los reyes. Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita no sólo de los reyes, sino tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder. La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras «de las que sus espías y delatores no recaban ninguna no-

* «la técnica desencadenada»/1944: «las desencadenadas fuerzas técnicas de producción».

36. «La suprema cuestión a la que se enfrenta hoy nuestra generación —la cuestión de la cual *todos los demás problemas no son sino corolarios*— es si la tecnología puede ser controlada... Nadie puede estar seguro de la fórmula mediante la cual pueda alcanzarse este objetivo... Debemos procurar todos los medios que estén a nuestro alcance...» (*The Rockefeller Foundation. A Review for 1943*, New York, 1944, 33 s.)

** Cf. nota 2 de este mismo capítulo.

ticia», es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.

Excursus I

ODISEO, O MITO E ILUSTRACION

Como la historia de las sirenas encierra en sí el nexo inextricable entre mito y trabajo racional, la *Odisea* en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración. El poema épico se muestra, especialmente en su estrato más antiguo, ligado al mito: las aventuras proceden de la tradición popular. Pero al adueñarse de los mitos, al «organizarlos», el espíritu homérico entra en contradicción con ellos. La usual equiparación de poema épico y mito, disuelta ya por la filología clásica más reciente, se revela ante la crítica filosófica por completo como falaz. Ambos conceptos se alejan el uno del otro. Ellos marcan dos fases de un proceso histórico que aún se deja notar en las costuras de la misma redacción homérica. El poema homérico confiere universalidad al lenguaje, si es que no la presupone ya; disuelve el orden jerárquico de la sociedad mediante la forma exotérica de su representación incluso allí, y justamente allí, donde lo exalta; cantar la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo constituye ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico. En el poema épico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja.

El reconocimiento del elemento burgués ilustrado en Homero ha sido subrayado por la interpretación romántica tardía alemana de la Antigüedad clásica, que siguió las huellas de los primeros escritos de

Nietzsche. Éste ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su ambivalente relación con el dominio: es preciso «llevar la Ilustración hasta el pueblo, de modo que los sacerdotes se hagan todos sacerdotes con mala conciencia; y lo mismo hay que hacer con el Estado. Tarea de la Ilustración es mostrar la entera conducta de los príncipes y gobernantes como mentira intencionada...»[1]. Por otra parte, la Ilustración fue siempre un instrumento de los «grandes artistas del gobierno (Confucio en China, el Imperio Romano, Napoleón, el Papado en el tiempo en que miraba al poder y no sólo al mundo)... El engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo, en toda democracia, es extremadamente precioso: ¡el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como "progreso"!»[2]. Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada. Pero mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente; mientras que él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder «nihilista», hostil a la vida, en sus descendientes prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología. Ésta se convierte en ciega exaltación de la vida ciega, a la que se entrega la praxis también ciega que oprime todo lo viviente. Lo cual se expresa en la actitud de los fascistas de la cultura con respecto a Homero. Éstos olfatean en la presentación homérica de las relaciones feudales un elemento democrático, caracterizan la obra como un producto de marineros y comerciantes y rechazan la epopeya jónica como discurso excesivamente racional y comunicación corriente. La mirada maligna de los que se sienten de acuerdo con todo dominio aparentemente inmediato y rechazan toda mediación, el «liberalismo» de cualquier grado, ha percibido algo verídico. De hecho, las líneas de la razón, la liberalidad y el espíritu burgués se extienden mucho más allá de lo que se imagina la concepción histórica, que data el origen del concepto de burgués sólo a partir del final del feudalismo medieval. En la medida en que la reacción neorromántica descubre al ciudadano incluso allí donde el primer humanismo burgués se imaginaba el alba sagrada que debía legitimarle a él mismo, se identifican la historia universal y la Ilustración. La ideología de moda, que hace de la liquidación de la Ilustración su objetivo fundamental, rinde a ésta, sin que-

1. Fr. Nietzsche, *Nachlass*, en *Werke*, Grossoktavausgabe, vol. XIV, Leipzig, 1904, 206.
2. *Nachlass*, cit., vol. XV, 235.

rer, reverencia. Pues incluso en la lejanía más remota está obligada a reconocer la presencia de pensamiento ilustrado. Precisamente sus huellas más remotas amenazan a la mala conciencia de los actuales arcaicos con liberar una vez más todo el proceso, que ellos mismos se han propuesto detener mientras inconscientemente le dan cumplimiento.

Pero el reconocimiento del carácter antimitológico, ilustrado, de Homero, de su oposición a la mitología ctónica, es falso por limitado. Al servicio de la ideología represiva, Rudolf Borchardt, por ejemplo, el más significativo, y por ello el más impotente, de los pensadores esotéricos de la industria pesada alemana, suspende demasiado pronto su juicio. No ve que las exaltadas potencias originarias representan ya un estadio de la Ilustración. Al denunciar sin demasiadas consideraciones el poema épico como novela, no alcanza a ver lo que éste y el mito tienen de hecho en común: dominio y explotación. El elemento innoble que condena en el poema épico: mediación y circulación, es sólo el desarrollo de aquel problemático elemento noble, que él mismo exalta en el mito: la violencia desnuda. La pretendida autenticidad, el principio arcaico de la sangre y el sacrificio, tiene ya algo de la mala conciencia y de la astucia del dominio, propias de la renovación nacional que hoy se apropia de la prehistoria como propaganda. Ya el mito original mismo contiene el momento de mentira que triunfa en la charlatanería del fascismo y que este último atribuye a la Ilustración. No hay obra, sin embargo, que sea testimonio más elocuente de la imbricación entre mito e ilustración que la de Homero, el texto base de la civilización europea. En Homero, poema épico y mito, forma y contenido, no sólo divergen simplemente, sino que más bien se enfrentan recíprocamente. El dualismo estético da testimonio de la tendencia histórico-filosófica. «El Homero apolíneo es sólo el continuador de aquel proceso artístico universalmente humano al que debemos la individuación» [3].

En los estratos homéricos se han depositado los mitos; pero su exposición, la unidad impuesta a las leyendas difusas, es al mismo tiempo la descripción del camino de huida del sujeto de las potencias míticas. Esto vale ya, en un sentido más profundo, para la *Ilíada*. La ira del hijo mítico de una diosa contra el rey y organizador racional * del ejército, el ocio indisciplinado del héroe, la afectación, en fin, del victorioso herido de muerte, causada por la miseria nacional-helénica (desde hace tiempo ya no de carácter tribal) y mediatizada en la fide-

3. Fr. Nietzsche, *Nachlass*, cit., vol. IX, 289.
* «racional»/1944/47: «más racional».

lidad mítica al compañero muerto, mantiene la imbricación de prehistoria e historia. Lo cual vale tanto más drásticamente para la *Odisea*, cuanto que ésta se acerca más a la forma de la novela de aventuras. En la contraposición del único yo superviviente al múltiple destino se expresa la de la Ilustración respecto al mito. La odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del *sí mismo* —infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia— a través de los mitos. El mundo mítico se halla secularizado en el espacio que ese sujeto recorre, y los viejos demonios pueblan las lejanas orillas y las islas del Mediterráneo civilizado, refugiados en las rocas y cavernas de las que salieron un día en el estremecimiento del tiempo primordial. Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente. El náufrago tembloroso anticipa el trabajo de la brújula. Su impotencia, a la que no resta ya un solo punto del mar por conocer, tiende a la vez a derrocar a las potencias. Sin embargo, el momento de simple falsedad en los mitos (el hecho de que el mar y la tierra no estén realmente habitados por demonios), engaño mágico y difusión de la religión popular tradicional, se convierte a los ojos del héroe adulto en «extravío» frente a la evidencia del fin de la propia autoconservación, del retorno a la patria y a la propiedad estable. Las aventuras que Odiseo supera son en su totalidad peligrosas tentaciones que tienden a desviar al *sí mismo* de la senda de su órbita. Odiseo se abandona siempre de nuevo a ellas, prueba como incorregible aprendiz, a veces incluso como insensato curioso, como un mimo ensaya insaciable sus papeles. «Pero donde hay peligro crece lo que nos salva» [4]: el saber, en el que consiste su identidad y que le permite sobrevivir, toma su sustancia de la experiencia de lo múltiple, de lo que distrae y disuelve, y el que sabiendo sobrevive es al mismo tiempo aquel que se entrega más temerariamente a la amenaza de la muerte con la que se hace duro y fuerte para la vida. Éste es el misterio en el proceso entre poema épico y mito: el *sí mismo* no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad [5]. Odiseo, como los héroes de todas las novelas

4. F. Hölderlin, *Patmos*, Gesamtausgabe des Inselverlags. Text nach Zinkernagel, Leipzig, sin fecha, p. 230 (trad. cast., *Poesía completa*, II, Barcelona, 1984, 141).

5. Este proceso ha encontrado su testimonio directo al comienzo del canto XX. Odiseo ve cómo las siervas, de noche, iban a escondidas donde los galanes, «y así el corazón le ladraba, como ladra la perra que ampara a sus tiernos cachorros cuando ve a alguien extraño y se apresta a luchar. *Tal a Ulises le ladró el corazón indignado de tales vilezas, pero él le increpó golpeándose el pecho y* le dijo: "Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste como el día que el cíclope, de fuerza

posteriores dignas de ese nombre, se abandona, por así decirlo, a sí mismo para reencontrarse; la alienación respecto a la naturaleza, que lleva a cabo, se consuma en su abandono a la naturaleza con la que se enfrenta en cada nuevo episodio; y la naturaleza inexorable, a la que domina, triunfa irónicamente al volver él a casa como inexorable: como juez y vengador de la herencia de las potencias de las que escapó. En el estadio homérico, la identidad del *sí mismo* es de tal modo función de lo no idéntico, de los mitos disociados, inarticulados, que ha de pedirse prestada a ellos. La forma de organización interna de la individualidad, el tiempo, es aún tan débil que la unidad de las aventuras permanece externa y su sucesión no es más que el cambio espacial de los escenarios, sedes de las divinidades locales, hacia los que es lanzado por la tempestad. Siempre que el *sí mismo* ha vuelto a experimentar, en la historia ulterior, un debilitamiento de esta índole, o la exposición presupone esta debilidad en el lector, la narración de la vida ha quedado reducida de nuevo a una serie de aventuras. En la imagen del viaje el tiempo histórico se libera, trabajosa y revocablemente, del espacio, modelo irrevocable de todo tiempo mítico.

El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin

sin par, devoraba mis valientes amigos: tú allí te aguantaste y, al cabo, con la muerte a la vista, mi ardid te sacó de la cueva". De este modo increpó al corazón en su pecho y le hizo que quedase en entera obediencia y sufriéndolo todo sin consuelo. Mas hete que él mismo agitábase en dudas» (XX, 13-24). El sujeto no es aún perfectamente idéntico y compacto. Los afectos —ánimo y corazón— se agitan independientemente de él. «Al comienzo del libro XX la *kradíe* o el *étor* —ambos términos son sinónimos, cf. 17, 22— se pone a ladrar, y Odiseo se golpea el pecho, sobre el corazón, y le dirige la palabra. Tiene palpitaciones, por tanto esta parte del cuerpo se agita contra su voluntad. Su discurso no es pura forma, como cuando en Eurípides alguien se dirige a su mano y a su pie porque deben entrar en acción; aquí el corazón actúa por cuenta propia» (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin, 1927, 189). El afecto es comparado al animal, que el hombre somete: el símil de la perra pertenece al mismo estrato de experiencia al que pertenece la metamorfosis de los compañeros en puercos. El sujeto, dividido aún y obligado a emplear la violencia tanto contra la naturaleza en sí mismo como contra la naturaleza exterior, «castiga» a su corazón obligándolo a la paciencia y prohibiéndole, en aras del futuro, el presente inmediato. Golpearse el pecho se ha convertido después en un gesto de triunfo: el vencedor expresa con él que su victoria es siempre una victoria sobre su propia naturaleza. La obra es llevada a cabo por la razón autoconservadora. «... Al principio el discurso se dirigía al corazón inquieto y palpitante; superior a él era la *metis*, que es incluso otra fuerza interior: justamente la que ha salvado a Odiseo. Los filósofos posteriores la habrían opuesto, como *nous* o *logistikon*, a la parte irracional del alma» (Wilamowitz, *o. c.*, 190). Del «sí mismo» —*autos*— se habla aquí, sin embargo, sólo en el verso 24: una vez que el impulso ha sido domado por la razón. Si se atribuye fuerza demostrativa a la elección y a la sucesión de las palabras, el yo idéntico sería considerado por Homero sólo como resultado del dominio de la naturaleza interna del hombre. Este nuevo *sí mismo* tiembla aún en sí mismo, reducido a una cosa: el cuerpo, una vez que el corazón ha sido castigado en él. En todo caso, la yuxtaposición de momentos psíquicos —analizada en detalle por Wilamowitz— que a menudo se dirigen uno a otro la palabra parece confirmar la construcción aún inestable y efímera del sujeto, cuya sustancia consiste puramente en la coordinación de esos elementos.

de encontrarse, es la astucia. El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales como en un tiempo hacía el viajero civilizado con los salvajes, a quienes ofrecía piedras de vidrio multicolor a cambio de marfil. Sólo en ciertas ocasiones, por supuesto, aparece en actitud de intercambio. Es cuando se dan y se reciben los dones de la hospitalidad. El don homérico de la hospitalidad se halla situado en el medio entre el intercambio y el sacrificio. Como una ofrenda sacrificial, desempeña la función de compensar la sangre perdida, ya sea la del extranjero, ya la del indígena vencido por el pirata, y de instituir la tregua. Pero, a la vez, en el don de la hospitalidad se anuncia el principio de lo equivalente: el dueño recibe, real o simbólicamente, lo que corresponde a su prestación, y el invitado, un viático que debe en principio permitirle llegar hasta su hogar. Aun cuando el dueño no recibe por ello ninguna compensación inmediata, puede contar sin embargo con que él mismo o sus parientes serán acogidos un día de la misma forma: en cuanto sacrificio a divinidades elementales, el don de la hospitalidad es al mismo tiempo un rudimentario seguro frente a ellas. La difundida pero peligrosa navegación del helenismo arcaico constituye la premisa pragmática de esa doble función. El mismo Poseidón, principal adversario de Odiseo, piensa en términos de equivalencia cuando una y otra vez se lamenta de que su rival recibe, a lo largo de las etapas de su peregrinar, más en dones de hospitalidad de lo que hubiese sido su parte integral en el botín de Troya, en el caso de que hubiera podido llevársela sin impedimento por parte de Poseidón. Pero esta racionalización puede seguirse en Homero hasta en las genuinas acciones rituales. Para hecatombes de determinadas magnitudes se puede contar en cada caso con el favor de las divinidades. Si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico de intercambio racional, una representación de los hombres para dominar a los dioses, que son destronados justamente mediante el sistema del homenaje que se les tributa [6].

6. El nexo entre sacrificio e intercambio ha sido concebido por Klages, en contra de la interpretación materialista de Nietzsche, en sentido enteramente mágico: «El deber de sacrificar en cuanto tal concierne a todos, porque todos, como hemos visto, reciben la parte que les resulta accesible de la vida y sus bienes —el originario *suum cuique*— sólo en cuanto dan y restituyen continuamente. Pero no se trata de un intercambio en el sentido del intercambio usual de bienes (que, por cierto, en los orígenes, también queda consagrado por la idea de sacrificio), sino de un intercambio de fluidos o de esencias por medio de la entrega de la propia alma a la vida que sostiene y alimenta el mundo» (L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1932, vol. III, 2.ª parte, 1408). Pero el doble carácter del sacrificio, la autodonación mágica del individuo al colectivo —cualquiera que sea la naturaleza de esta entrega— y la autoconservación mediante la técnica de esta magia, implica una contradicción objetiva, que tiende justamente al desarrollo del elemento racional en el sa-

El momento de engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia de Odiseo, así como muchas de sus astucias están depositadas, por así decirlo, en un sacrificio a divinidades naturales[7]. Las divinidades naturales son engañadas por los dioses solares lo mismo que por el héroe. Los amigos de Odiseo en el Olimpo aprovechan la estancia de Poseidón entre los etíopes, trogloditas que aún lo veneran y le ofrecen ingentes sacrificios, para conducir a su protegido sin peligro. El engaño está ya implícito en el sacrificio que Poseidón acepta con agrado: la limitación del amorfo dios del mar a una determinada localidad, al recinto sagrado, limita al mismo tiempo su poder, y para saciarse de bueyes etíopes debe renunciar a desahogar su cólera sobre Odiseo. Todas las acciones rituales de los hombres, ejecutadas según un plan, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente. La astucia tiene su origen en el culto. El mismo Odiseo actúa como víctima y como sacerdote a la vez. Mediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega. De ese modo rescata su vida arruinada. Pero engaño, astucia y racionalidad en modo alguno están en simple oposición al carácter arcaico del sacrificio. Con Odiseo tan sólo se eleva a la autoconciencia el momento de engaño en el sacrificio, que es quizá la razón más íntima del carácter ilusorio del mito. La experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad a través del sacrificio no es real, debe ser antiquísima. La representación implícita en el sacrificio, exaltada por los irracionalistas actualmente de moda, es inseparable de la divinización de la víctima, del engaño de la racionalización del asesinato por parte de los sacerdotes mediante la apoteosis del elegido. Algo de este engaño, que eleva precisamente a la persona frágil a portador de la sustancia divina, se

crificio. Mientras dura el poder de la magia, la racionalidad, en cuanto actitud de quien sacrifica, se convierte en astucia. Incluso Klages, el celoso apologeta del mito y del sacrificio, ha tropezado con este hecho y se ha visto obligado a distinguir, incluso en el cuadro ideal del mundo pelásgico, entre comunicación auténtica con la naturaleza y mentira, sin lograr empero contraponer, desde el punto de vista del pensamiento mítico, ningún otro principio opuesto a la apariencia del dominio mágico de la naturaleza, pues esta apariencia constituye justamente la esencia del mito. «No es ya sólo fe pagana, sino también superstición pagana, cuando, por ejemplo, al subir al trono el dios-rey debe jurar que en adelante hará que el sol brille y los campos se cubran de frutos» (L. Klages, *o. c.*, 1408).

7. Con ello concuerda el hecho de que en Homero no se encuentran sacrificios humanos en sentido estricto. La tendencia civilizadora del poema se afirma en la elección de los hechos relatados. «Con una excepción..., ambos poemas, las *Ilíada* y la *Odisea*, han sido completamente expurgados de la abominación de sacrificios humanos» (G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, 1911, 150).

puede advertir desde siempre en el yo, que se debe al sacrificio del momento presente en aras del futuro. Su sustancialidad es aparente como la inmortalidad del inmolado. No en vano fue Odiseo considerado por muchos como una divinidad *.

Mientras sean sacrificados individuos, mientras el sacrificio implique la antítesis de individuo y sociedad, el engaño está dado objetivamente en el sacrificio. Si la fe en la representación mediante el sacrificio significa el recuerdo de lo no originario, de la historia de dominio en el *sí mismo*, esa fe se convierte al mismo tiempo en falsedad para el *sí mismo* ya constituido: el *sí mismo* es precisamente el hombre a quien ya no se atribuye la fuerza mágica de la representación. La constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer. Todo sacrificio es una restauración que se ve refutada por la realidad histórica en la que se lleva a cabo. Pero la fe venerable en el sacrificio es ya probablemente un esquema inculcado, según el cual los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha infligido a fin de soportarlo. El sacrificio no salva mediante restitución representativa la comunicación directa, tan sólo interrumpida, que le atribuyen los actuales mitólogos, sino que la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza. La astucia no es más que el desarrollo subjetivo de esa falsedad objetiva del sacrificio, que ella sustituye. Tal vez esa falsedad no fue nunca sólo falsedad. En una fase[8] de la prehistoria los sacrificios pueden haber tenido una especie de racionalidad cruenta, que ya entonces era difícilmente separable de la avidez del privilegio. La teoría del sacrificio hoy dominante lo relaciona con la idea de cuerpo colectivo, de la tribu, en la que debe refluir como energía la sangre derramada del miembro sacrificado. Aun cuando el totemismo era ideología ya en

* «La representación implícita en el sacrificio... divinidad»/1944: «El concepto de representación mágica implícito en el sacrificio —concepto que Odiseo afirma— es inseparable del concepto de elección. Pero ésta no es sino la elevación sacerdotal de la víctima al lugar de los dioses. Algo de esta proyección, que eleva justamente a la persona más frágil a portadora de la sustancia divina, se deja percibir en el yo, que debe su propio origen a la proyección. El yo lleva en sí las huellas del sacrificio divinizado: no en vano se ha considerado a Odiseo una y otra vez como divinidad secularizada».

8. Difícilmente en la más antigua. «La práctica de sacrificios humanos... se halla mucho más difundida entre los bárbaros y los pueblos semicivilizados que entre los auténticos salvajes, y en los estadios más inferiores de la cultura es prácticamente desconocida. Se ha podido observar que en muchos pueblos ha ido en aumento en el curso del tiempo», como en las islas de la Sociedad, en Polinesia, en la India y entre los aztecas. «En lo que respecta a los africanos, Winwood Reade dice: "Cuanto más fuerte es la nación, más ingentes son los sacrificios"» (E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, 363).

sus tiempos, indica sin embargo un estado real en el cual la razón dominante tenía necesidad de sacrificios. Se trata de un estado de carencia arcaica en el que sacrificios humanos y canibalismo apenas pueden distinguirse. La colectividad, numéricamente aumentada, sólo puede a veces mantenerse en vida alimentándose de carne humana; tal vez el placer de ciertos grupos étnicos y sociales estaba ligado al canibalismo en una forma de la que hoy sólo la repugnancia a la carne humana da testimonio. Costumbres de tiempos posteriores, como la del *ver sacrum*, donde en tiempos de hambre una entera generación de adolescentes era obligada a emigrar entre ceremonias rituales, conservan con suficiente claridad los rasgos de semejante racionalidad bárbara e idealizada. Esta costumbre debió revelarse como ilusoria mucho antes de formarse las religiones populares míticas: como la caza sistemática procuró a la tribu suficientes animales como para hacer innecesario el comer a sus miembros, los astutos cazadores y colocadores de trampas debieron quedar desconcertados ante el precepto de los hechiceros según el cual aquéllos debían dejarse comer[9]. La interpretación mágica colectiva del sacrificio, que niega por completo su racionalidad, es su racionalización; pero el supuesto directamente ilustrado de que lo que hoy es ideología pudo un día ser verdad, resulta demasiado ingenuo[10]: las ideologías más recientes no son más

9. Entre los pueblos que practicaban el canibalismo, como los de África occidental, se prohibía «tanto a las mujeres como a los jóvenes... gustar esos manjares» (Westermarck, *o. c.*, vol. II, Leipzig, 1909, 459).

10. Wilamowitz pone al *nous* en «clara antítesis» con el *logos* (*Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, vol. I, 41 s.). El mito es para él una «historia, tal como ella se cuenta», una fábula de niños, *carente de verdad*, o, *inseparable de ello, la suprema verdad indemostrable, como en Platón*. En la medida en que es consciente del carácter ilusorio de los mitos, Wilamowitz los equipara a la poesía. Con otras palabras: él los busca sólo en el lenguaje significativo, que ha entrado ya en contradicción objetiva con su intención; contradicción que dicho lenguaje trata de conciliar como poesía: «Mito es ante todo el discurso hablado, la palabra no concierne nunca a su contenido» (*Ibid.*). Al hipostasiar este concepto tardío del mito, que presupone ya a la razón como su explícito contrario, Wilamowitz llega —en tácita polémica con Bachofen, a quien desprecia como una moda, sin dar nunca su nombre— a una clara separación entre mitología y religión (*o. c.*, 5), en la cual el mito aparece no precisamente como el estadio más antiguo, sino como el más reciente: «Intento seguir el desarrollo, las transformaciones y el paso de la fe al mito...»(*o. c.*, 1). La ciega arrogancia de especialista en este conocedor del helenismo le impide captar la dialéctica entre mito, religión e ilustración: «No comprendo las lenguas de las que proceden las palabras hoy de moda, *tabú* y *totem*, *mana* y *orenda*, pero considero que puede ser un camino lícito atenerme a los griegos y pensar en griego sobre las cosas griegas» (*o. c.*, 10). Resulta oscuro cómo pueda compaginarse con esto, es decir, con la opinión no mediatizada de que «en el helenismo más antiguo estaba ya presente el germen de la divinidad platónica», la tesis histórica sostenida por Kirchhoff y asumida por Wilamowitz, que ve justamente en los encuentros míticos del *nostos* (retorno) el germen más antiguo de la *Odisea*, así como, por lo demás, el mismo concepto central de mito en Wilamowitz carece de la suficiente articulación filosófica. Sin embargo, en su resistencia contra el irracionalismo que glorifica el mito y en su insistencia en la no-verdad del mismo hay, sin duda, gran agudeza. La aversión con-

que repeticiones de las más antiguas, que se remontan tanto más allá de las anteriormente conocidas a medida que el desarrollo de la sociedad de clases refuta las ideologías anteriormente sancionadas. La famosa irracionalidad del sacrificio no expresa sino que la praxis de los sacrificios ha sobrevivido a su necesidad racional, ya de por sí no verdadera, es decir, particular. Ésta es la brecha entre racionalidad e irracionalidad del sacrificio que la astucia utiliza como pretexto. Toda desmitologización se configura como permanente experiencia de la inutilidad y superfluidad de los sacrificios.

Si el principio del sacrificio se revela, por su irracionalidad, como perecedero, permanece al mismo tiempo gracias a su racionalidad. Ésta se ha transformado, pero no ha desaparecido. El *sí mismo* se escapa a la disolución en la ciega naturaleza, cuya pretensión anuncia siempre de nuevo el sacrificio. Pero en ese empeño queda ligado justamente al contexto de lo natural: un viviente que quiere afirmarse contra lo viviente. El rescate del sacrificio mediante la racionalidad autoconservadora no es menos intercambio que lo era el sacrificio. El *sí mismo* permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural. Esto es lo que hay de verdadero en el célebre episodio de la mitología nórdica, según el cual Odin pendía del árbol como sacrificio para sí mismo, así como en la tesis de Klages de que todo sacrificio es sacrificio de dios a dios, como se expone aún en el disfraz monoteísta del mito, en la cristología[11]. Sólo que el estrato mitológico en el que el *sí mismo* aparece como sacrificio a sí mismo no expresa tanto la concepción original de la religión popular cuanto la acogida del mito en la civilización. En la historia de clases la enemistad del *sí mismo* contra el sacrificio implicaba un sacrificio del *sí mismo*, pues tal enemistad era pagada con la negación de la naturaleza en el hombre en aras del dominio sobre la naturaleza extrahumana y sobre los otros hombres. Justamente esa negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de la irracionalidad mítica que continúa proliferando: con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *telos* del

tra el pensamiento primitivo y la prehistoria hace resaltar tanto más nítidamente la tensión siempre existente entre la palabra engañosa y la verdad. Lo que Wilamowitz reprocha a los mitos tardíos, la *arbitrariedad de la invención, debe haber estado ya presente en los más antiguos debido a la mentira* de los sacrificios. Esta falsedad es afín justamente a la divinidad platónica cuyos orígenes Wilamowitz retrotrae hasta el helenismo arcaico.

11. La concepción del cristianismo como religión sacrificial pagana está sustancialmente en la base del libro de W. Hegemann, *Geretteter Christus*, Postdam, 1928.

dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del *sí mismo* a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado. La irracionalidad del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades hace imposible, en su forma objetivada y determinada por el dominio, la satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres: esa irracionalidad está ejemplarmente prefigurada en el héroe que se sustrae al sacrificio sacrificándose. La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia. Cada uno de los que renuncian da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que él defiende. Lo cual se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella, cada uno está de más y es engañado. Pero la miseria social * consiste justamente en que aquel que intentara sustraerse al intercambio universal, injusto y desigual, que no quisiera renunciar, sino coger de inmediato la entera realidad, justamente por ello perdería todo, incluso el mísero saldo que le proporciona la autoconservación. Todos esos sacrificios son necesarios: en contra del sacrificio. El mismo Odiseo es un sacrificio: el *sí mismo* que continuamente se vence a sí mismo [12] y de este modo

* «miseria social»/1944: «miseria de la historia de clases en su totalidad».

12. Así, por ejemplo, cuando renuncia a matar en seguida a Polifemo (IX, 302); cuando, *para no traicionarse, soporta los malos tratos de Antínoo (XVII, 460 s.). Véanse también el episodio de los vientos* (X, 50 s.) y la profecía de Tiresias en la primera *nekyia* (XI, 105 s.), que hace depender el retorno de la capacidad de refrenar el corazón. Es verdad que la renuncia de Odiseo no tiene aún carácter definitivo, sino simplemente dilatorio: las acciones de venganza que se prohíbe ahora las comete por lo común más tarde con tanto más ensañamiento: su tolerancia es sólo paciencia. En su comportamiento está aún en cierto modo a la vista, como fin natural, lo que más tarde se ocultará en la renuncia total e imperativa, para adquirir así una fuerza irresistible: la fuerza del sometimiento de todo lo natural. Transferida al sujeto y emancipada de todo contenido mítico preestablecido, dicho sometimiento se vuelve «objetivo», materialmente autónomo frente a todo fin particular del hombre: se convierte en ley racional universal. Ya en la paciencia de Odiseo, y claramente tras la muerte de los pretendientes, la venganza entra en el procedimiento judicial: justamente la satisfacción final del impulso mítico se convierte en instrumento objetivo del dominio. El derecho es la venganza que renuncia. Pero en la medida en que esta paciencia jurídica se forma en

pierde la vida que gana y que ya sólo recuerda como peripecia. Pero es al mismo tiempo sacrificio para la abolición del sacrificio. Su renuncia como señor, en cuanto lucha con el mito, es representativa de una sociedad que no necesita ya de renuncia ni de dominio: que se adueña de sí, no para hacerse violencia a sí misma y a los otros, sino para alcanzar la reconciliación.

La transformación del sacrificio en subjetividad se produce bajo el signo de la astucia que ha formado parte siempre del sacrificio. En la falsedad de la astucia el engaño implícito en el sacrificio se convierte en un elemento del carácter, en mutilación del astuto mismo, cuya fisionomía fue marcada por los golpes * que debió infligirse para autoconservarse. En ello se expresa la relación entre espíritu y fuerza física. El portador del espíritu, el que manda, como es casi siempre representado el astuto Odiseo, resulta en cualquier caso, pese a todos los relatos sobre sus acciones heroicas, más débil que las potencias del pasado con las que debe luchar por la vida. Las ocasiones en las que es exaltada la pura fuerza física del aventurero, la pelea, instigada por los pretendientes, con el mendigo Iro y el acto de tensar el arco tienen carácter deportivo. Autoconservación y fuerza física del aventurero se han disociado: las capacidades atléticas de Odiseo son las del señor que, libre de preocupaciones prácticas, puede entrenarse con señorial dominio de sí. Y justamente la fuerza que se ha distanciado de la autoconservación favorece a ésta: en la pelea con el mendigo, débil, voraz e indisciplinado, o con aquellos que huelgan despreocupadamente, Odiseo vuelve a hacer a los retrasados simbólicamente aquello que el dominio feudal organizado les había hecho realmente mucho antes, y así se legitima como gentilhombre. Pero donde se encuentra con fuerzas primitivas que no están domesticadas ni debilitadas, su tarea es más difícil. Jamás puede emprender él mismo la lucha física con las potencias míticas que continúan existiendo exóticamente. Más bien debe reconocer como dados los ritos sacrificiales en los que cae una y otra vez: él no es capaz de romperlos. En lugar de hacer esto, los convierte formalmente en presupuesto de su propia decisión racional. Ésta se realiza siempre, por así decirlo, dentro del veredicto de la historia primordial que está en la base de la situación

algo que está más allá de ella misma —en la nostalgia de la patria—, adquiere rasgos de humanidad, y casi de confianza, que apuntan más allá de la venganza postergada. En la sociedad burguesa desarrollada ambas cosas son después suprimidas: junto con el pensamiento de la venganza también la nostalgia cae bajo tabú, y ésta es justamente la intronización de la venganza, mediatizada como venganza que el *sí mismo* ejerce sobre sí.

* (Juego de palabras intraducible entre *verschlagen* —zorro, astuto— y *Schlag* —golpe—. *N. d. T. it.*).

sacrificial. Que el antiguo sacrificio mismo se haya convertido entretanto en irracional, es algo que aparece a la inteligencia del más débil como estupidez del ritual. Es aceptado y su letra respetada escrupulosamente. Pero el veredicto que ha perdido todo sentido queda refutado por el hecho de que su misma formulación deja siempre espacio para poder eludirlo. Es justamente el espíritu dominador de la naturaleza el que continuamente reivindica la superioridad de la naturaleza en la competencia. Toda Ilustración burguesa está de acuerdo en la exigencia de sobriedad, sentido de los hechos, justa valoración de las relaciones de fuerzas. El deseo no debe ser padre del pensamiento. Pero ello se debe a que todo poder en la sociedad de clases está ligado a la aguda conciencia de la propia impotencia frente a la naturaleza física y sus descendientes sociales: las masas. Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La *ratio* que reprime a la mímesis no es sólo su contrario. Ella misma es mímesis: mímesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza «desanimada» imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado. La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre. El esquema de la astucia homérica es el dominio de la naturaleza mediante semejante asimilación. En la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, del reconocimiento previo de la propia derrota, virtualmente de la muerte, radica ya en germen el principio del escepticismo burgués, el esquema externo de la internalización del sacrificio: la renuncia. El astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás todo; debe saber esperar siempre, tener paciencia, renunciar; no debe comer lotos ni bueyes del sagrado Hiperión, y cuando navegue a través del estrecho debe tener en cuenta la pérdida de los compañeros que Escila le arranca de la nave. Él se desliza y abre paso, y así sobrevive; y toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino confirmar que la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa.

La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña. Los monstruos míticos en cuya esfera de poder cae representan siempre, por así decirlo, contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos. Así se presenta en la edad patriarcal avanzada la vieja religión

popular en sus dispersos vestigios: bajo el cielo olímpico, esos vestigios se han convertido en figuras del abstracto destino, de la necesidad ajena al sentido. El hecho de que no sería posible, por ejemplo, escoger otra ruta que la que pasa entre Escila y Caribdis, puede ser interpretado de forma racionalística como transformación mítica de la superioridad de la corriente marina sobre las pequeñas naves arcaicas. Pero en la transposición mítica objetivante la relación natural entre fuerza e impotencia ha adquirido ya el carácter de una relación jurídica. Escila y Caribdis tienen derecho a lo que cae entre sus garras, lo mismo que Circe tiene derecho a transformar al que no está inmunizado y Polifemo a devorar a sus huéspedes. Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una consiste en repetición: el fracaso de ésta significaría su fin. Todas tienen rasgos de aquello que, en los mitos de castigo del averno, Tántalo, Sísifo, las Danaides, es fundamentado por un veredicto olímpico. Son figuras de la coacción: las atrocidades que cometen son la maldición que pesa sobre ellas. La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de éste surge y que reproduce la maldición. Todo derecho en la historia precedente lleva la huella de este esquema. En el mito, cada momento del ciclo satisface al que lo precede y ayuda de ese modo a instaurar como ley el nexo de la culpa. A ello se opone Odiseo. El *sí mismo* representa la racionalidad universal frente a la ineluctabilidad del destino. Pero como encuentra lo universal y lo ineluctable ya estrechamente ligados entre sí, su racionalidad adquiere necesariamente una forma restrictiva, a saber: la de la excepción. Odiseo debe sustraerse a las relaciones jurídicas que lo circundan y amenazan y que en cierto modo están inscritas en toda figura mítica. Él satisface la norma jurídica de tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce. Es imposible oír a las Sirenas y no caer en su poder: no pueden ser desafiadas impunemente. Desafío y ceguera son la misma cosa, y quien los desafía se hace con ello víctima del mito al que se expone. Ahora bien, la astucia es el desafío hecho racional. Odiseo no intenta seguir otro camino que el que pasa delante de la isla de las Sirenas. Tampoco trata de hacer alarde de la superioridad de su saber y de prestar atención libremente a sus tentadoras, pensando que le basta su libertad como escudo. Más bien se hace pequeño del todo, la nave sigue su curso prefijado, fatal, y él acepta que, por más que se haya distanciado conscientemente de la naturaleza, en cuanto oyente sigue estando sometido a ella. Él observa el pacto de su servidumbre e incluso se agita en el mástil de la nave para echarse en los brazos de las agentes de perdición. Pero ha descubierto en el contrato una la-

guna a través de la cual, al tiempo que cumple lo prescrito, escapa de él. En el contrato primitivo no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado. La acción de atar pertenece a un estadio en el que ya no se mata inmediatamente al prisionero. Odiseo reconoce la superioridad arcaica del canto en la medida en que, ilustrado técnicamente, se deja atar. Él se inclina ante el canto del placer y frustra a éste como a la muerte. El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder. Con toda la violencia de su deseo, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque los compañeros que reman están sordos —con los oídos taponados de cera—, no sólo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante. Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la prehistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa delante sin detenerse. El poema épico no dice qué les ocurre a las Sirenas una vez que la nave ha desaparecido. Pero en la tragedia debería haber sido sin duda su última hora, como lo fue para la Esfinge cuando Edipo resolvió el enigma, cumpliendo su orden y con ello derribándola. Pues el derecho de las figuras míticas, en cuanto derecho del más fuerte, vive sólo de la irrealizabilidad de sus preceptos. Si éstos se cumplen, entonces los mitos se desvanecen hasta la más lejana posteridad. A partir del encuentro felizmente fallido de Odiseo con las Sirenas, todos los cantos han quedado heridos, y toda la música occidental padece el absurdo del canto en la civilización, que sin embargo es al mismo tiempo la fuerza que mueve toda la música artística.

Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal, cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación. El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo surge la conciencia de la intención: en sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas. Dado que el nombre de Udeis puede cubrir tanto al héroe como a «nadie», dicho nombre es capaz de quebrar el encantamiento del nombre. Las palabras inmutables permanecen como fórmulas del inflexible contexto natural. Ya en la magia la rigidez de las palabras debía enfrentarse a la rigidez del destino, que al

mismo tiempo se reflejaba en ella. Ahí estaba ya implícita la oposición entre la palabra y aquello a lo que se asimilaba. En la fase homérica esta oposición se convierte en determinante. Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo: su permanente validez se paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso, de modo que, en tal distancia, pueden referirse a todos los contenidos posibles, a nadie lo mismo que al propio Odiseo. Del formalismo de los nombres y de los preceptos míticos, que, indiferentes como la naturaleza, quieren mandar sobre los hombres y sobre la historia, surge el nominalismo, prototipo del pensamiento burgués. La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. Las dos actitudes contrapuestas de Odiseo en su encuentro con Polifemo: su obediencia al nombre y su liberación frente a él, son, a pesar de todo, siempre lo mismo. Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega a sí mismo como «nadie»; salva su vida en cuanto se hace desaparecer. Semejante adaptación a la muerte a través de la palabra contiene el esquema de la matemática moderna.

La astucia como medio de un intercambio donde todo ocurre como debe, donde se cumple el contrato y, ello no obstante, la contraparte resulta engañada, remite a un tipo de economía que aparece, si no en la prehistoria mítica, al menos en la antigüedad arcaica: el antiquísimo «intercambio ocasional» entre economías domésticas cerradas. «Eventualmente se hace intercambio de los bienes remanentes, pero el centro de gravedad del abastecimiento descansa en los propios productos de la unidad económica» [13]. La conducta del aventurero Odiseo hace recordar la del intercambiador ocasional. Incluso en la imagen patética del mendigo, el señor feudal lleva en sí los rasgos del comerciante oriental [14], que vuelve a casa con inmensas riquezas porque ha salido por primera vez —rompiendo la tradición—, de los límites de la economía doméstica y «se ha embarcado». El elemento aventurero de sus empresas no es, desde el punto de vista de la economía, otra cosa que el aspecto irracional de su racionalidad frente al modo de economía tradicional aún prevaleciente. Este momento irracional de la racionalidad encuentra su precipitado en la astucia en cuanto adaptación de la razón burguesa a toda irracionalidad que se

13. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München y Leipzig 1924, 3 (trad. cast., *Historia económica general*, FCE, México, 1964, 5).

14. Víctor Bérard ha subrayado con particular vigor, si bien no sin una cierta construcción apócrifa, el elemento semítico de la *Odisea*. Cf. el capítulo «Los fenicios y la *Odisea*» en su libro *Résurrection d'Homère*, Paris, 1930, 111 s.

le oponga como fuerza superior. El astuto peregrino solitario es ya el *homo oeconomicus* a quien todos los dotados de razón se asemejan: por eso es la *Odisea* ya una robinsonada. Los dos náufragos ejemplares hacen de su debilidad —de la del inidividuo mismo que se separa de la colectividad— su fuerza social. Abandonados al azar de las olas, aislados sin posibilidad de ayuda, su mismo aislamiento les obliga a perseguir sin miramientos su propio interés aislado. Ellos encarnan el principio de la economía * capitalista aun antes de servirse ** de un trabajador; pero lo que salvan del naufragio para la nueva empresa idealiza y enmascara la verdad de que el empresario *** desde siempre ha entrado en la competencia con mucho más que la sola fuerza de sus manos. Su impotencia frente a la naturaleza actúa ya como ideología para su supremacía social. La indefensión de Odiseo frente a la rompiente suena ya como legitimación del enriquecimiento del viajero a expensas del indígena. Esto lo ha retenido posteriormente la economía burguesa en el concepto de riesgo: la posibilidad de hundimiento debe fundamentar moralmente el beneficio ****. Desde el punto de vista de la sociedad de intercambio desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito. Odiseo vive según el principio originario que una vez constituyó la sociedad burguesa. Existía la alternativa de engañar o perecer. El engaño era el estigma de la *ratio* en el que se revelaba su particularidad. Por eso, a la socialización universal, tal como la esbozan el viajero Odiseo y el industrial-solitario Robinson, pertenece ya desde el principio la absoluta soledad, que se manifiesta al final de la era burguesa. Socialización radical significa alienación radical. Tanto Odiseo como Robinson tienen que ver con la totalidad: aquél la recorre y éste la crea. Ambos lo logran sólo absolutamente separados del resto de los hombres. Éstos se les presentan únicamente en forma alienada: como enemigos o como apoyos, siempre como instrumentos, es decir, como cosas.

Una de las primeras aventuras del auténtico *nostos* o viaje de retorno se remonta, por cierto, mucho más atrás, más atrás incluso de la época bárbara de las figuras demoníacas y los dioses magos. Se trata del episodio de los lotófagos, de los hombres que se nutren del loto. Quien prueba ese alimento está perdido, lo mismo que el que escucha

* «economía capitalista»/1944: «explotación».

** «de servirse»/1944: «de tener a alguien que explotar».

*** «empresario»/1944: «capitalista».

**** «fundamentar... beneficio»/1944: «fundamentar moralmente el robo que los privilegiados se embolsan».

a las Sirenas o quien es tocado por la vara de Circe. Pero, en este caso, a las víctimas no debe aguardar nada malo: «los lotófagos... no tramaron la muerte de los hombres, nuestros amigos» [15]. Sólo el olvido y la pérdida de la voluntad los amenazan. La maldición no condena a nada más que al estado original, sin trabajo ni lucha, en «la tierra fecunda» [16]: «El que de ellos probaba su meloso dulzor, al instante perdía todo gusto de volver y llegar con noticias al suelo paterno; sólo ansiaba quedarse entre aquellos lotófagos, dando al olvido el regreso, y saciarse con flores de loto» [17]. Este idilio, que, por lo demás, hace pensar en la ebriedad de los estupefacientes con cuya ayuda en estructuras sociales petrificadas a las clases sometidas se les hizo capaces de soportar lo insoportable, no puede ser consentido a los suyos por la razón autoconservadora. Ese idilio es, en efecto, mera apariencia de felicidad, un obtuso vegetar, indigente como la existencia de los animales. En el mejor de los casos sería la ausencia de conciencia de la infelicidad. La felicidad, por el contrario, implica verdad. Es esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado. Por ello, el paciente héroe está en su derecho, que no le permite quedarse entre los lotófagos. En contra de éstos sostiene su misma causa, la realización de la utopía mediante el trabajo histórico, mientras que la simple permanencia en la imagen de la felicidad le arrebata su fuerza. Pero en cuanto la racionalidad, es decir, Odiseo, hace valer este derecho, entra fatalmente en el círculo de la injusticia. De inmediato, su propia acción se lleva a cabo en favor del dominio. Esta felicidad «en los márgenes del mundo» [18] no la puede consentir la razón autoconservadora, como tampoco la más peligrosa de fases posteriores. Los perezosos son ahuyentados y llevados a las galeras: «Los conduje a las naves por fuerza; arrastrélos por la cala y, al fin, los dejé bien atados debajo de los bancos» [19]. El loto es un alimento oriental. Cortado en trozos pequeños, desempeña aún hoy su papel en la cocina china e india. Tal vez la tentación que se le atribuye no es otra que la de la regresión al estadio de la recolección de los frutos de la tierra [20] y del

15. *Odysee*, IX, 92 s. (trad. cast., *Odisea*, cit., 229).
16. *Ibid.*, XXIII, 311 (trad. cast., *o. c.*, 475).
17. *Ibid.*, IX, 94 s. (trad. cast., *o. c.*, 229).
18. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart, sin fecha, vol. III, p. 95 (trad. cast., *Historia de la cultura griega*, Iberia, Barcelona, 1974).
19. *Odyssee*, IX, 98 s. (trad. cast., *o. c.*, 229).
20. En la mitología india el *loto* es la diosa de la tierra (cf. H. Zimmer, *Maja*, Stuttgart y Berlin, 1936, 105 s.). Si existe una relación con la tradición mítica de la que surge el antiguo *nostos* homérico, habría que considerar también el encuentro con los lotófagos como un estadio en la confrontación con las potencias ctónicas.

mar, estadio más antiguo que la agricultura, que la cría de ganado y que la misma caza, en suma, que toda producción. No es mera casualidad que la epopeya asocie la idea del país de jauja al hecho de comer flores, aunque fueran flores a las que ya no es posible reconocer el carácter de tales. Comer flores, como es aún usual de postre en el Próximo Oriente, y que resulta familiar a los niños europeos del cocinar con agua de rosas y de las violetas azucaradas, promete un estado en el que la reproducción de la vida es independiente de la autoconservación consciente y la beatitud del satisfecho, de la utilidad de la alimentación programada. El recuerdo de la felicidad más antigua y más remota, que centellea al sentido del olfato, se ensambla aún con la extrema cercanía de la incorporación. Es un recuerdo que remite a la prehistoria. Independientemente de las penas y los tormentos que los hombres hayan podido sufrir en la prehistoria, ellos no son capaces de concebir una felicidad que no viva de la imagen de ésta: «Desde allí, con dolor en el alma, seguimos bogando...» [21].

La figura siguiente hacia la que las olas azotan a Odiseo (ser azotado o golpeado y ser astuto son en Homero equivalentes) *, el cíclope Polifemo, lleva su único ojo, del tamaño de una rueda, como huella de la misma prehistoria: el ojo único recuerda a la nariz y a la boca, más primitivos que la simetría de los ojos y las orejas [22], que es lo único que proporciona, en la unidad de dos percepciones convergentes, identificación, profundidad, objetividad. Pero el cíclope, no obstante, representa frente a los lotófagos una era posterior, la edad propiamente bárbara, que es una de cazadores y pastores. La determinación de la barbarie coincide en Homero con que no se practica una agricultura sistemática y, por tanto, no se ha alcanzado aún una organización sistemática del trabajo y de la sociedad capaz de regular el tiempo. Homero llama a los cíclopes «fieros sin ley» [23] porque ellos —y aquí se da algo así como una velada confesión de culpa de la civilización misma—, «confiando en los dioses eternos, nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos, las cebadas, las vides que dan un licor generoso de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus» [24]. La abundancia no necesita de la ley, y la acusación de la civilización

21. *Odysee*, IX, 105 (trad. cast., *o. c.*, 229).

* (Juego de palabras intraducible entre *verschlagen werden* —ser golpeado— y *verschlagen sein* —ser astuto—. *N. d. T. it.*).

22. Según Wilamowitz, los cíclopes son «propiamente animales» (*Der Glaube der Hellenen*, cit., vol. I, 14).

23. *Odysee*, IX, 106 (trad. cast., *o. c.*, 229).

24. *Ibid.*, 107 s. (trad. cast., *ibid.*).

contra la anarquía suena casi como una denuncia de la abundancia: «Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas, de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros» [25]. Es una sociedad tribal, ya de tipo patriarcal, basada en la opresión de los físicamente más débiles, pero aún no organizada según el criterio de la propiedad estable y de su jerarquía. Y es la ausencia de vínculos entre los habitantes de las cavernas lo que realmente motiva la falta de leyes objetivas y con ella el reproche de Homero de falta de atención mutua, de su estado salvaje. Pero en un pasaje posterior la fidelidad pragmática del narrador desmiente su juicio civilizado: al grito de terror del cegado, su tribu, a pesar de aquella despreocupación mutua, acude en su ayuda, y sólo el engaño del nombre elegido por Odiseo impide que los insensatos socorran a su semejante [26]. Insensatez y ausencia de ley aparecen como el mismo atributo: cuando Homero llama al cíclope «monstruo infame» [27], ello no significa sólo que él no respeta en su pensamiento las leyes de la civilización, sino también que su pensamiento mismo carece de ley, es asistemático, rapsódico; que así como no es capaz de resolver el problema burgués de cómo sus indeseados huéspedes logran escapar de la cueva agarrándose al vientre de las ovejas en lugar de montar sobre ellas, tampoco advierte la ambivalencia sofística en el falso nombre de Odiseo. Polifemo, que confía en el poder de los inmortales, es, ciertamente, un caníbal, y a ello corresponde que, no obstante esa confianza, se niegue a rendir homenaje a los dioses: «Eres necio, extranjero, o viniste de lejos» —(en épocas posteriores se ha distinguido menos concienzudamente entre insensato y extranjero, y la ignorancia de la costumbre, al igual que toda condición de extranjero, ha sido calificada sin más como insensatez)—, «pues quieres que yo tema o esquive a los dioses. En nada se cuidan los cíclopes de Zeus que embraza la égida, en nada de los dioses felices, pues somos con mucho más fuertes» [28]. «Más fuertes», relata con burla Odiseo. Pero el ciclope quería decir: más antiguos. El poder del sistema solar es reconocido, pero al modo como un feudal reconoce el poder de la riqueza burguesa mientras en secreto continúa considerándose el mejor, sin ver que la injusticia que se le hizo es de la misma índole que la que él representa. El vecino dios del mar, Posidón, padre de Polifemo y ene-

25. *Ibid.*, 112 s. (trad. cast., *ibid.*).
26. Cf. *Ibid.*, 403 s. (trad. cast., *o. c.*, 238 s.).
27. *Ibid.*, 428 (trad. cast., *o. c.*, 239).
28. *Ibid.*, 273 s. (trad. cast., *o. c.*, 234 s.).

migo de Odiseo, es más antiguo que el universal y lejano dios del cielo, Zeus, y, por así decirlo, de espaldas al sujeto se desarrolla la contienda entre la religión popular elemental y la religión de la ley, centrada en el *logos*. Pero el hombre sin ley Polifemo no es sólo el malvado en que lo transforman los tabúes de la civilización, como lo representan en el mundo de la fábula de la infancia ilustrada con los rasgos del gigante Goliat. En el limitado ámbito en el que su autoconservación ha aceptado el orden y la costumbre, no carece de rasgos conciliadores. Cuando acerca las crías a las mamas de sus ovejas y sus cabras, esta acción práctica implica solicitud por la criatura misma, y el famoso discurso del cegado al carnero guía, a quien llama amigo y pregunta por qué esta vez abandona el último la cueva y si acaso lamenta la mala suerte de su amo, es de una fuerza emotiva que sólo será alcanzada de nuevo en el pasaje más elevado de la *Odisea*, cuando el protagonista es reconocido, al volver a casa, por el viejo perro Argos, aun a pesar de la horrenda vulgaridad con la que termina su discurso. La actitud del gigante no se ha objetivado todavía en carácter. A las palabras suplicantes de Odiseo no responde simplemente con una expresión de odio salvaje, sino sólo rechazando la ley a la que aún no se siente sujeto: no será indulgente con Odiseo y sus hombres «cuando no (se) lo imponga (su) gusto» [29], y está por ver si él, como afirma el narrador Odiseo, habla maliciosamente. Fanfarrón y extasiado, el cíclope embriagado promete a Odiseo regalos de huésped [30], y sólo la representación de Odiseo como «nadie» le sugiere la perfidia de retribuir el regalo de huésped devorando al jefe en último lugar, tal vez porque éste se ha llamado a sí mismo «nadie» y por tanto no cuenta como existente para el torpe espíritu del cíclope [31]. La brutalidad física del bravucón es su confianza siempre cambiante. Así, el cumplimiento del decreto mítico, siempre injusto para la víctima, se convierte también en injusto para la fuerza de la naturaleza que funda el derecho. Polifemo y los otros monstruos, de los que se burla Odiseo, son ya modelos de los pobres diablos recriminadores de la era cristiana, hasta llegar a Schylock y Mefistófeles. La estupidez del gigante, sustancia de su bárbara torpeza mientras las cosas le van bien, pasa a representar lo mejor en cuanto es derribada por quien debería conocerlo mejor. Odiseo trata de ganarse la confianza de Polifemo y con ello el derecho de presa, por él representado, a carne humana, de

29. *Ibid.*, 278 (trad. cast., *o. c.*, 234. Traducción adaptada al texto).
30. Cf. *Ibid.*, 355 s. (trad. cast., *o. c.*, 237).
31. «En último término la frecuente torpeza del bruto podría aparecer a la luz de un humor muerto antes de nacer» (Klages, *o. c.*, 1469).

acuerdo con el esquema de la astucia que, al tiempo que cumple la norma, la viola: «Toma y bebe este vino, cíclope, una vez que has comido carnes crudas de hombre. Verás qué bebida guardaba mi bajel; para ti la traía...»[32], recomienda el representante de la civilización.

Pero la adecuación de la *ratio* a su contrario, a un estado de conciencia al que no le ha cristalizado aún una identidad estable (y que es representado por el torpe gigante), se realiza plenamente en la astucia del nombre. Ésta pertenece a un folklore bastante difundido. En griego constituye un juego de palabras: en una misma palabra el nombre —Odiseo— y la intención —«nadie»— difieren entre sí. Aun para oídos modernos Odiseo y Udeis suenan de modo parecido, y es posible imaginar que en uno de los dialectos en los que fue transmitida la historia del regreso a Ítaca el nombre del rey de la isla de hecho sonase igual que el de «nadie». La previsión de que después de la acción cometida Polifemo respondiese con «nadie» a la pregunta de su tribu por el nombre del culpable y ayudase así a ocultar lo sucedido y a sustraer al culpable a la persecución, tiene todo el aire de ser una frágil máscara racionalista. En realidad, el sujeto Odiseo niega la propia identidad que le constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo. Él se llama «nadie» porque Polifemo no es un *sí mismo*, y la confusión de nombre y cosa impide al bárbaro engañado escapar a la trampa: su grito, en cuanto grito de venganza, permanece mágicamente ligado al nombre de aquel de quien quiere vengarse, y este nombre condena al grito a la impotencia. Pues, al imponer al nombre el significado, Odiseo lo ha sustraído al ámbito mítico. Pero su autoafirmación es, como en toda la epopeya, en toda la civilización, negación de sí. Con lo cual el *sí mismo* cae justamente en el círculo coactivo del nexo natural, del que intenta escapar asimilándose a él. El que por amor a sí mismo se llama «nadie» y adopta la asimilación al estado de naturaleza como medio para dominar a ésta, cae víctima de la *hybris*. El astuto Odiseo no puede obrar de otra forma: en la huida, estando aún al alcance de las manos amenazadoras del gigante, no sólo se burla de éste, sino que le revela su verdadero nombre y su origen, como si la prehistoria tuviese aún tal poder sobre él —que siempre se salva por los pelos—, que, una vez se ha llamado «nadie», pudiera temer convertirse nuevamente en nadie si no reconstruye su propia identidad mediante la palabra mágica, que había sido justamente relevada por la identidad racional. Sus amigos tratan de impedirle que cometa la insensatez de declararse inteligente, pero no lo logran, y a duras penas escapa a los peñascos,

32. *Odyssee*, IX, 347 s. (trad. cast., *o. c.*, 237).

mientras que la revelación de su nombre probablemente atrae sobre él el odio de Posidón (que en modo alguno es presentado como omnisciente). La astucia, que consiste en que el inteligente adopta el aspecto del necio, se convierte en estupidez tan pronto como el inteligente abandona ese aspecto. Es la dialéctica de la elocuencia. Desde la antigüedad hasta el fascismo se ha reprochado a Homero la locuacidad, tanto la del héroe como la del narrador. Pero a viejos como a nuevos espartanos el jonio se ha manifestado proféticamente superior en que representaba la suerte fatal que el discurso del astuto, del hombre medio, comporta sobre éste. El discurso que engaña a la fuerza física no es capaz de detenerse. Su flujo acompaña como una parodia al flujo de la conciencia, al pensamiento mismo, cuya imperturbable autonomía adquiere un momento de locura —el momento maníaco— cuando a través del discurso entra en la realidad, como si pensamiento y realidad fueran homónimos, siendo así que el primero sólo mediante la distancia adquiere poder sobre la segunda. Pero esta distancia es a la vez sufrimiento. Por eso, el inteligente se siente siempre tentado, en contra del dicho popular, a hablar demasiado. Él se halla determinado objetivamente por el temor a que, si no mantiene permanentemente la efímera ventaja de la palabra frente a la fuerza, ésta le pueda arrebatar de nuevo dicha ventaja. Pues la palabra se sabe más débil que la naturaleza a la que engañó. Hablar demasiado hace que la fuerza y la injusticia aparezcan como su propio principio e incita así a quien es de temer siempre justamente a la acción temida. La coacción mítica de la palabra en los tiempos prehistóricos se perpetúa en la desgracia que la palabra ilustrada atrae sobre sí misma. Udeis, que forzadamente se declara como Odiseo, lleva en sí ya los rasgos del judío que aun en la angustia de la muerte reclama la superioridad que procede de esa misma angustia, y la venganza sobre el mediador no se encuentra sólo al final de la sociedad burguesa, sino al principio, como la utopía negativa a la que tiende permanentemente toda violencia.

Frente a los episodios sobre la huida del mito como de la barbarie de los caníbales, la historia de los encantamientos de Circe remite de nuevo al estadio propiamente mágico. La magia desintegra al *sí mismo*, que cae nuevamente en su poder y es reducido de ese modo a una especie biológica anterior. La violencia que lo disuelve es, una vez más, la del olvido. Ella alcanza, con el orden estable del tiempo, la voluntad estable del sujeto que se orienta según ese orden. Circe induce a los varones a abandonarse al impulso, y desde siempre se ha relacionado con esto la figura animal de los seducidos y se ha hecho de Circe el prototipo de la hetera, ciertamente por influjo de los versos de

Hermes que le atribuyen, como cosa natural, la iniciativa erótica: «Al momento verás que asustada te invita a que yazgas a su lado: no habrás de rehusar aquel lecho divino» [33]. La señal de Circe es la ambigüedad, y así aparece en la acción primero como corruptora y luego como ayudante; ambigüedad que se expresa incluso en su origen: ella es hija del sol y nieta del océano [34]. Los elementos de fuego y agua se hallan en ella indiferenciados, y es esta indiferenciación, en contraste con el primado de un determinado aspecto de la naturaleza —ya sea del maternal, ya del patriarcal—, la que constituye la esencia de la promiscuidad, el elemento propio de hetaira, que brilla aún en la mirada de la prostituta, húmedo reflejo de las estrellas [35]. La hetaira concede felicidad y anula la autonomía de aquel a quien hace feliz: ésa es su ambigüedad. Pero no lo destruye necesariamente: ella retiene una forma anterior de vida [36]. Como los lotófagos, tampoco Circe hace nada mortal a sus huéspedes, e incluso aquellos que se convirtieron para ella en animales salvajes están ahora pacificados: «Allá fuera veíanse leones y lobos monteses hechizados por ella con mal bebedizo: se alzaron al llegar mis amigos y en vez de atacarlos vinieron a halagarlos en torno moviendo sus colas. Al modo que festejan los perros a un rey que deja el banquete porque siempre les lleva un bocado gustoso, así ellos coleaban, leones y lobos de fuertes pezuñas» [37]. Los hombres hechizados se comportan como los animales salvajes que oyen la música de Orfeo. El mandato mítico al que sucumben libera en ellos al mismo tiempo la libertad de la naturaleza oprimida. Lo que es revocado en su recaída en el mito es también mito. La represión del instinto, que los convierte en *sí mismos* y los separa de las bestias, era la introyección de la opresión en el ciclo irremediablemente cerrado de la naturaleza al que, según una antigua concepción, aludiría el nombre de Circe. Por el contrario, el violento hechizo que les trae a la memoria la prehistoria idealizada produce, junto con la bestialidad, como ocurría en el idilio de los lotófagos, la apariencia —bien que también ella limitada— de la reconciliación. Pero dado que esas criaturas han sido ya una vez hombres, la epopeya civilizadora no sabe representar lo que les sucedió de otro modo que como una siniestra caída, y en la narración homérica apenas se deja percibir siquiera la huella del pla-

33. *Ibid.*, X, 296/7 (trad. cast., *o. c.*, 254).

34. Cf. *Ibid.*, X, 138 s. (trad. cast., *o. c.*, 249). Véase también F. C. Bauer, *Symbolik und Mythologie*, Stuttgart, 1824, vol. I, 47.

35. Cf. Baudelaire, «Le vin du solitaire», en *Les fleurs du mal* (trad. cast., «El vino del solitario», en *Las flores del mal*, Planeta, Barcelona, 1991, 155).

36. Cf. J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, Oxford, 1914, 153.

37. *Odyssee*, X, 212 s. (trad. cast., *o. c.*, 251 s.).

cer. Éste es eliminado tanto más enérgicamente cuanto más elevada es la civilización de las víctimas mismas[38]. Los compañeros de Odiseo no se convierten, como los huéspedes precedentes, en criaturas sagradas de las selvas, sino en inmundos animales domésticos, en cerdos. Tal vez resuena en la historia de Circe el recuerdo del culto ctónico de Deméter, para el cual el cerdo era sagrado[39]. Pero quizá sea también la idea de la anatomía, similar a la humana, del cerdo y de su desnudez lo que explica el motivo: como si entre los jonios rigiera, respecto a la mezcla con los semejantes, el mismo tabú que se ha mantenido entre los judíos. Puede pensarse, por último, en la prohibición del canibalismo, dado que, como en Juvenal, el sabor de la carne humana es descrito siempre como similar al de la carne de cerdo. En cualquier caso, toda civilización posterior ha denominado cerdos preferentemente a todos aquellos cuyo instinto se orienta a un placer distinto de los sancionados por la sociedad para sus fines. El encantamiento y el desencantamiento en la metamorfosis de los compañeros están ligados a las hierbas y al vino; la embriaguez y el despertar, al olfato como al sentido cada vez más sofocado y reprimido, el que se encuentra más próximo del sexo y también del recuerdo de la prehistoria[40]. Pero en la imagen del cerdo la felicidad del olfato está ya deformada y reducida al olfatear[41] no libre del que tiene la nariz pegada a la tierra y renuncia a caminar erguido. Es como si la hetaira hechicera repitiera, en el ritual al que somete a los varones, una vez más aquel al que la sociedad patriarcal la somete a ella misma siempre de nuevo. Como ella, las mujeres tienden de antemano, bajo la presión de la civilización, a hacer suyo el juicio civilizador sobre la mujer y a difamar al sexo. En la confrontación entre ilustración y mito, cuyas huellas conserva la epopeya, la poderosa seductora es a la vez ya débil, obsoleta, vulnerable, y necesita de sumisos animales como escolta[42]. En cuanto representante de la naturaleza, la mujer se ha convertido en la sociedad

38. Murray habla de las «expurgaciones sexuales» a las que los poemas homéricos habrían sido sometidos (cf. *o. c.*, 141 s.).

39. «Los cerdos son, en general, las víctimas para los sacrificios a Deméter» (Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, cit., vol. II, 53).

40. Cf. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Frankfurt a. M., 1968, 459 nota (trad. cast., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, 3039, nota 1699).

41. En una nota de Wilamowitz se hace referencia, sorprendentemente, a la relación entre el concepto de olfatear y el de *noos* o razón autónoma: «Schwyzer ha relacionado de forma enteramente convincente *noos* con bufar y olfatear» (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, cit., 191). Wilamowitz niega, es verdad, que la relación etimológica implique algo para el significado.

42. Cf. *Odyssee*, X, 434 (trad. cast. *o. c.*, 258).

burguesa en imagen enigmática de irresistibilidad[43] e impotencia. De ese modo, ella refleja y devuelve al dominio la vana mentira que en lugar de la reconciliación de la naturaleza pone su superación.

El matrimonio es el camino medio de la sociedad para conformarse con ello: la mujer sigue siendo la impotente en la medida en que sólo le llega el poder de forma mediata, a través del varón. Algo de esto aflora en la derrota de la diosa hetaira de la *Odisea*, mientras que el matrimonio preparado con Penélope, literariamente más reciente, representa un estadio ulterior de objetividad de las instituciones patriarcales. Con la aparición de Odiseo en Eea *, la ambivalencia en la relación del varón con la mujer, anhelo y mandato, adopta ya la forma de un intercambio garantizado mediante contrato. La renuncia es la premisa de tal intercambio. Odiseo resiste al hechizo de Circe. Por eso se le concede justamente a él lo que ese hechizo promete sólo de forma ilusoria a aquellos que no le oponen resistencia. Odiseo duerme con ella. Pero antes la obliga a pronunciar el gran juramento de los bienaventurados, el juramento olímpico. El juramento debe preservar al varón de la castración, de la venganza por la prohibición de la promiscuidad y por el dominio masculino, que, en cuanto permanente renuncia al instinto, realiza a su vez simbólicamente la autocastración del varón. Pero a aquel que le resistió, al señor, al *sí mismo* a quien, a causa de su inflexibilidad, le reprocha llevar encerrada en su «entraña... una mente indomable» [44], a ése Circe está dispuesta a complacerlo: «Vamos, pues, pon la espada en la vaina y ahora sin tardanza a mi lecho subamos los dos, por que unidos en descanso y amor confiemos el uno en el otro» [45]. Para conceder el placer, Circe pone la condición de que el placer haya sido desdeñado; la última hetaira se revela como el primer carácter femenino. En la transición del mito a la historia ella hace una contribución decisiva a la frialdad burguesa. Su comportamiento pone en práctica la prohibición de amar, que posteriormente se impuso con tanta mayor fuerza cuanto más tuvo el amor, como ideología, que enmascarar el odio de los que competían. En el mundo del intercambio está equivocado quien más da; pero el que ama es siempre el que más ama. Mientras que el sacrificio que ofrece es exaltado, se vela celosamente para que no le sea ahorrado el sacrificio. Justamente en el amor mismo el amante es

43. La conciencia de la irresistibilidad se ha expresado posteriormente en el culto de Afrodita Peitho, «cuya fascinación no admite rechazo» (Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, cit., vol. II, 152).

* (Isla de Circe; antiguo nombre de Kolchis).

44. *Odyssee*, X, 329 (trad. cast., *o. c.*, 255).

45. *Ibid.*, X, 339 s. (trad. cast., *o. c.*, 257).

puesto en error y castigado. La incapacidad de dominarse a sí mismo y dominar a los demás, de la cual es testimonio su amor, es motivo suficiente para negarle el cumplimiento de éste. Con la sociedad se reproduce, ensanchada, la soledad. El mecanismo se impone incluso en las ramificaciones más sutiles del sentimiento, hasta que el amor mismo, para poder hallar siquiera un camino hacia el otro, se ve impulsado de tal modo a la frialdad que se desmorona en su propia realización. La fuerza de Circe, que somete a los hombres como esclavos, se transforma en sumisión frente a aquel que, al renunciar, le negó la sumisión. El influjo sobre la naturaleza, que el poeta atribuye a la diosa Circe, queda reducido a la profecía sacerdotal y desde luego a la sabia prevención de futuras dificultades náuticas. Lo cual sobrevive en la máscara de la inteligencia femenina. Con todo, las profecías de la hechicera desautorizada sobre las Sirenas, Escila y Caribdis, benefician al final una vez más sólo a la autoconservación masculina.

Cuán costoso resultó, sin embargo, establecer ordenadas relaciones de generación, de ello se trasluce algo sólo en los oscuros versos que describen el comportamiento de los amigos a los que Circe, por mandato de su señor, vuelve a transformar en hombres. En primer lugar se dice: «Y otra vez convirtiéronse en hombres de edad más lozana, de mayor hermosura y de talla más prócer que antes» [46]. Pero los así confirmados y reforzados en su virilidad no son felices: «De sus pechos brotaba el sollozo a placer y sonaba todo entero el palacio al terrible gemir» [47]. Tal puede haber sido el más antiguo canto nupcial, el acompañamiento del banquete que celebraba el rudimentario matrimonio de un año de duración. El verdadero matrimonio con Penélope tiene con éste más en común que lo que se podría suponer. Prostituta y esposa son los polos complementarios de la autoalienación femenina en el mundo patriarcal: la esposa traiciona el placer en aras del orden estable de vida y posesión, mientras que la prostituta, en cuanto aliada secreta de ella, vuelve a someter a la relación de posesión lo que los derechos de propiedad de la esposa dejan libre, y vende placer. Circe y Calipso, las seductoras, son presentadas ya, lo mismo que las potencias míticas del destino [48] y las amas de casa burguesas, como laboriosas tejedoras, mientras que Penélope examina con desconfianza, como una prostituta, al marido que ha vuelto, no sea que realmente se trate sólo de un viejo mendigo o de un dios en busca de aventuras. La célebre escena del reconocimiento con Odiseo

46. *Ibid.*, X, 395 s. (trad. cast., *o. c.*, 257).
47. *Ibid.*, X, 398 s. (trad. cast., *ibid.*).
48. Cf. F. C. Bauer, o. *c.*, 47 y 49.

es, sin duda, de estilo verdaderamente patricio: «Pero ella en silencio quedó: dominábala el pasmo y a las veces mirándole el rostro creía conocerle y otras veces hacíanle dudar sus astrosos vestidos»[49]. No se produce ningún movimiento espontáneo; ella está preocupada sólo por no cometer errores: no se los podría permitir bajo la presión del orden que pesa sobre ella. El joven Telémaco, que aún no se ha adaptado plenamente a su futura posición, se enoja por esta actitud, pero se siente no obstante ya suficientemente adulto como para reprender a su madre. El reproche que le hace de obstinación y dureza es exactamente el mismo que Circe había hecho a Odiseo. Si la hetaira hace suyo el orden patriarcal de valores, la esposa monogámica no se contenta con ello y no descansa hasta que se ha igualado al carácter masculino mismo. De este modo se entienden los dos cónyuges. El test al que somete al marido que regresa tiene por objeto la posición inamovible del lecho matrimonial, que el esposo construyó en su juventud alrededor de un tronco de olivo, símbolo de la unidad de sexo y posesión. Con astucia conmovedora habla ella como si ese lecho pudiera ser movido de su lugar, y el marido le responde «irritado» con la minuciosa descripción de su trabajo artesanal: como prototípico burgués, tiene en su habilidad un *hobby*. Éste consiste en la repetición de trabajo artesanal, del cual él, en el marco de las relaciones diferenciadas de propiedad, ha sido necesariamente exonerado desde hace tiempo. Se complace en este trabajo porque la libertad de hacer lo que para él es superfluo le confirma el poder de disponer sobre aquellos que deben realizar tales tareas para vivir. En ello lo reconoce la sensata Penélope y lo adula elogiando su inteligencia excepcional. Pero a la adulación, en la que hay ya una brizna de burla, siguen bruscamente las palabras que buscan la causa de todos los sufrimientos de los cónyuges en la envidia de los dioses a la felicidad que sólo el matrimonio puede garantizar: «el pensamiento confirmado de la duración»[50]: «Los dioses desgracias nos han dado envidiando a los dos que gozáramos juntos de la flor de la vida hasta entrar en vejez»[51]. El matrimonio no es sólo el orden retributivo de lo viviente, sino también el afrontar juntos y solidariamente la muerte. La reconciliación crece en él en torno a la sumisión, lo mismo que en la historia hasta ahora lo humano siempre crece sólo y justamente en la barbarie, encubierta

49. *Odyssee*, XXIII, 93 s. (trad. cast., *o. c.*, 468).

50. J. W. Goethe, *Wilhelm Meister Lehrjahres*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart y Berlin, sin fecha, vol. I, cap. 16, 70 (trad. cast., *Años de aprendizaje de Guillermo Meister*, en *Obras completas*, vol. II, Aguilar, Madrid, 1987, 224).

51. *Odyssee*, XXIII, 210 s. (trad. cast., *o. c.*, 472).

de humanidad. Si el contrato entre los cónyuges apenas hace otra cosa que resarcir trabajosamente una hostilidad primordial, los que se acercan en paz a la vejez desaparecen en la imagen de Filemón y Baucis, como el humo del ara del sacrificio se convierte en el humo benéfico del hogar. El matrimonio pertenece, ciertamente, a la roca primitiva del mito que está en la base de la civilización. Pero su dureza y solidez míticas emergen sobre el mito como el pequeño archipiélago sobre el mar infinito.

La última estación de la auténtica odisea no es, sin embargo, un refugio como ése. Es el Hades. Las imágenes que el aventurero ve en la primera *nekyia* * son sobre todo las imágenes matriarcales [52] que prohíbe la religión de la luz: después de la propia madre, frente a la cual Odiseo se impone una dureza patriarcal enteramente funcional [53], las vetustas heroínas. Pero la imagen de la madre es impotente, ciega y sin palabras [54]: una alucinación, lo mismo que la narración épica en los momentos en que renuncia a la palabra por la imagen. Necesita de la sangre de las víctimas como prenda del recuerdo viviente para conferir a la imagen la palabra mediante la cual ésta, aunque en vano y efímeramente, se sustrae a la mudez del mito. Sólo en la medida en que se hace dueña de sí misma al reconocer la nulidad de las imágenes, toma la subjetividad parte en la esperanza que las imágenes sólo en vano prometen. La tierra prometida de Odiseo no es el arcaico reino de las imágenes. Todas esas imágenes acaban revelándole, como sombras en el mundo de los muertos, su verdadero ser: la apariencia. Odiseo se libera de ellas una vez que las ha reconocido como muertas y las ha alejado, con el gesto glorioso de la autoconservación, del sacrificio que él concede sólo a aquellas que le procuran un saber útil para su vida, donde el poder del mito se afirma ya sólo como imaginación, transferida al espíritu. El reino de los muertos, donde se reúnen los mitos desautorizados, es lo más alejado de la patria. Sólo en la distancia máxima tiene relación con ésta. Si se acepta la tesis de Kirchhoff de que la visita de Odiseo a los infiernos pertenece al estrato más antiguo, propiamente fabuloso, del poema [55], en-

* (Griego: «ofrenda en sufragio de los muertos». Título del libro XI de la *Odisea*).

52. Cf. J. A. K. Thomson, *o. c.*, 28.

53. «Brotó el llanto en mis ojos al verla, inundóseme el pecho de dolor; mas con toda mi pena impedíle, asimismo, a la sangre llegar mientras yo no escuchase a Tiresias» (*Odissee* XI, 87 s.; trad. cast., *o. c.*, 267).

54. «Pues el alma aparéceme allí de mi madre difunta, que, apostada en silencio, cercana a la sangre, rehúsa contemplarme de frente y hablar con su hijo. ¿Qué medio podré, oh príncipe, hallar de que sepa quién soy?» (*Odisse*, XI, 141 s.; trad. cast., *o. c.*, 268).

55. «No puedo, por tanto, menos que considerar el conjunto del libro XI, con excepción de

tonces es justamente en este mismo estrato más antiguo donde un elemento, como en la tradición de los viajes al infierno de Heracles y Orfeo, transciende más decididamente el mito, lo mismo que el motivo de la destrucción de las puertas del infierno, de la supresión de la muerte, constituye el núcleo más íntimo de todo pensamiento antimitológico. Este núcleo antimitológico se halla contenido en la profecía de Tiresias sobre la posible reconciliación de Posidón. Odiseo deberá caminar y caminar con un remo sobre el hombro hasta hallar unos hombres que «ignoren el mar y no coman alimento ninguno salado»[56]. Cuando encuentre a un caminante que le diga que lleva un bieldo sobre el hombro, se habrá hallado el lugar apropiado para ofrecer a Posidón el sacrificio reconciliador. El meollo de la profecía es la confusión del remo con un bieldo, confusión que debió parecerle al jonio irresistiblemente cómica. Pero esta comicidad, de la que se hace depender la reconciliación, no puede estar destinada a hombres, sino al airado Posidón[57]. El equívoco debía hacer reír al despiadado dios elemental, a fin de que en su risa se disolviese la cólera. Lo cual constituiría un paralelo del consejo que la vecina da, en los hermanos Grimm, a la comadre sobre cómo liberarse del duendecillo: «Tenía que colocar al monstruo en la cocina, sentarlo en el fogón, encender el fuego y calentar agua en dos cáscaras de huevo; esto haría reír al energúmeno, y si se reía estaba perdido»[58]. Si la risa ha sido hasta hoy* el signo de la violencia, la irrupción de la ciega y obstinada naturaleza, contiene en sí, no obstante, el elemento opuesto: en la risa, la ciega naturaleza toma justamente conciencia de sí misma en cuanto tal y se libera con ello de la violencia destructora. Este doble sentido de la

algunos pasajes..., como un fragmento —cambiado sólo de lugar— del viejo *nostos* y, así, de la parte más antigua del poema» (Kirchhoff, *Die homerische Odyssee*, Berlin, 1879, 226). «Si algo hay de original en el mito de Odiseo, es la visita a la muerte» (J. A. K. Thomson, *o. c.*, 95).

56. *Odyssee*, XI, 122 s. (trad. cast., *o. c.*, 268).

57. Él era originariamente «consorte de la tierra» (cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, cit., 112 s.) y sólo después se convirtió en dios del mar. La profecía de Tiresias podría aludir a su doble naturaleza. Podría pensarse que su pacificación mediante un sacrificio terrestre, lejos de todo mar, descansa sobre la restauración simbólica de su poder ctónico. Esta restauración puede simbolizar la sustitución de la piratería por la agricultura: los cultos de Posidón y de Deméter se cambiaban el uno en el otro (cf. J. A. K. Thomson, *o. c.*, 96, nota).

58. J. y W. Grimm, *Kinder, und Hausmärchen*, Leipzig, sin fecha, 208 (trad. cast., *Cuentos de niños y del hogar*, Anaya, Madrid, 1991, 236). Temas estrechamente afines son transmitidos desde la antigüedad, y justamente a propósito de Deméter. Cuando ésta llegó a «Eleusis en busca de su hija raptada» encontró «alojamiento junto a Disaube y a su mujer Baubó, pero se negó, en su profundo duelo, a tocar comida o bebida alguna. Entonces la dueña de la casa, Baubó, la hizo reír alzándose de improviso el vestido y descubriéndose el cuerpo» (S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X, 399; cf. Salomon, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1912, vol. IV, 115 s.).

* «hasta hoy»/1944: «a lo largo de la historia de clases».

risa es afín al del nombre, y tal vez los nombres no sean más que risas petrificadas, como aún hoy los apodos, los únicos en los que sobrevive algo del acto originario de la asignación del nombre. La risa está ligada a la culpa de la subjetividad, pero en la suspensión del derecho que ella anuncia apunta también más allá de este vínculo: promete el camino a la patria. Es la nostalgia la que desata las aventuras a través de las cuales la subjetividad, cuya prehistoria narra la *Odisea*, se sustrae al mundo primitivo. Que el concepto de patria se oponga al mito, al que los fascistas quisieran dar como patria, es la paradoja más íntima de la epopeya. En ella se condensa el recuerdo de la historia, en la que la estabilidad, presupuesto de toda patria, siguió a la época del nomadismo. Si el ordenamiento sólido de la propiedad, que viene dado con la vida estable, pone la base para la alienación del hombre de la que emerge toda nostalgia y todo anhelo del estado originario perdido, estabilidad y propiedad estable, no obstante, son a la vez los elementos con los que se forja el concepto de patria, al que se dirigen todo anhelo y toda nostalgia. La definición de Novalis según la cual toda filosofía es nostalgia está en lo justo sólo si esa nostalgia no se agota en el fantasma de un momento primitivo perdido, sino que muestra la patria, la naturaleza misma, como aquello que ha sido arrebatado al mito. Patria es el estar a salvo. Por eso, la acusación de que las sagas homéricas serían aquellas que «se pierden en la tierra» es una garantía de su verdad. «Vuelven a la la humanidad»[59]. La trasposición de los mitos en la novela, como tiene lugar en los cuentos de aventuras, no falsea a aquéllos, sino que los arrastra consigo en el tiempo, descubriendo el abismo que los separa de la patria y de la reconciliación. Terrible es la venganza que la civilización se toma de la prehistoria, y en ella, tal y como ha encontrado en Homero su expresión más atroz en el relato de la castración del pastor de cabras Melantio, la civilización se asemeja a la prehistoria misma. Aquélla se alza sobre ésta no por el contenido de los hechos referidos, sino por la autorreflexión que suspende la violencia en el momento mismo de la narración. La palabra misma, el lenguaje en oposición al canto mítico, la posibilidad de retener en el recuerdo el mal acaecido, es la ley de la salvación homérica. No por casualidad aparece el héroe salvador una y otra vez en el papel de narrador. La fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a divertir, es al mismo tiempo la que permite aparecer el horror, que en el canto se enmascara solemnemente como des-

59. F. Hölderlin, *Der Herbst*, en *Gesamtausgabe des Inselverlags*, cit., 1066 (trad. cast., *Poemas de la locura*, Hiperión, Madrid, 1979, 83).

tino. Pero la detención en el discurso es la cesura, la transformación de los hechos narrados en algo ocurrido hace muchísimo tiempo, gracias a la cual destella esa apariencia de libertad que la civilización desde entonces no ha extinguido jamás del todo. En el canto XXII de la *Odisea* se describe el castigo que el hijo del rey de la isla hace infligir a la siervas infieles, que han recaído en el estadio de hetairas. Con imperturbable serenidad, inhumana como sólo la impasibilidad de los grandes narradores del siglo XIX, se describe la suerte de las siervas ahorcadas y se la compara, impasiblemente, con la muerte de los pájaros en el lazo: con ese silencio cuya petrificación es lo que queda verdaderamente de todo discurso. A ello sigue el verso que refiere el fin de las siervas, en fila, «tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire»[60]. La exactitud de la descripción, que refleja ya la frialdad de anatomía y vivisección[61], toma nota, al estilo de la novela, de los espasmos de las criaturas sometidas, que en nombre del derecho y de la ley son arrojadas al reino del que logró escapar su juez, Odiseo. Como burgués que reflexiona sobre la ejecución, Homero se consuela a sí mismo y a sus oyentes, que en realidad son lectores, con la segura constatación de que no ha durado mucho: un instante, y todo había terminado[62]. Pero tras ese «no mucho» se detiene el fluir interno de la narración. «¿No mucho?», pregunta el gesto del narrador y desmiente su serenidad. Al detener el curso de la narración impide que se olvide a las víctimas y pone al descubierto el indecible y eterno tormento de aquel segundo en el que las siervas luchan con la muerte. Como eco de ese «no mucho» sólo queda la pregunta «*quo usque tandem*» que los posteriores maestros de retórica sin darse cuenta profanaron, al atribuirse a sí mismos la paciencia. Pero la esperanza se vincula, en la narración del delito, al hecho de que hace de ello ya mucho tiempo. Frente a la trabazón de prehistoria, barbarie y cultura, Homero se consuela con el recuerdo del «fue una vez». Sólo como novela se convierte el poema épico en fábula.

60. *Odyssee*, XXII, 473 (trad. cast., *o. c.*, 463).

61. Wilamowitz piensa que la condena habría sido «ejecutada por el poeta con satisfacción» (*Die Heimkehr des Odysseus*, cit., 67). Pero cuando el autoritario filólogo se entusiasma con la imagen de la trampa de cazar pájaros, en cuanto «refleja con acierto y... de forma moderna cómo se balancean los cadáveres de las siervas ahorcadas» (*ibid.*; cf. también 76), esa satisfacción parece ser en gran medida suya. Las obras de Wilamowitz forman parte de los documentos más penetrantes sobre la interconexión entre barbarie y cultura, que está en la base del reciente filohelenismo.

62. Sobre la intención consoladora del verso llama la atención G. Murray. Según su tesis, en Homero han sido eliminadas por la censura civilizadora las escenas de tortura. Habrían quedado sólo la muerte de Melantio y la de las siervas (*o. c.*, 146).

Excursus II

JULIETTE, O ILUSTRACION Y MORAL

La Iustración es, en palabras de Kant, «la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro» [1]. El «entendimiento sin la guía de otro» es el entendimiento guiado por la razón. Lo cual significa que él, en virtud de la propia coherencia, reúne y combina en un sistema los conocimientos particulares. «El verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto» [2]. Ella pone «una cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento» [3], y esta unidad es el sistema. Sus normas son las directrices para la construcción jerárquica de los conceptos. Para Kant, lo mismo que para Leibniz y Descartes, la racionalidad consiste en «completar... la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores» [4]. La *sistematización* del conocimiento es «su interconexión a partir de un solo principio» [5]. Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas.

1. I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Werke*, Akademieausgabe, vol. VIII, 35 (trad. cast. de A. Maestre, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en Varios, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1989, 17).
2. *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, cit., vol. III (2.ª ed.), 427 (B 672; trad. cast. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, [6]1988, 531).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 435 s. (B 686 s.; trad. cast., *Ibid.*, 540 s.).
5. *Ibid.*, 428 (B 674; trad. cast., *Ibid.*, 532 s.).

Las leyes lógicas constituyen las relaciones más generales dentro de ese orden; ellas lo definen. La unidad reside en la unanimidad. El principio de contradicción es el sistema *in nuce*. Conocer es subsumir bajo principios. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema. Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual. Todo fin objetivo al que puedan referirse los hombres como puesto por la razón es —en el sentido riguroso de la Ilustración— ilusión, mentira, «racionalización», por más que los filósofos se esfuercen particularmente en apartar la atención de esta consecuencia y dirigirla a un sentimiento humanitario. La razón es «la facultad de derivar lo particular de lo universal» [6]. La homogeneidad de lo universal y de lo particular viene garantizada, según Kant, por «el esquematismo del entendimiento puro», que consiste en el obrar inconsciente del mecanismo intelectual que estructura ya la percepción conforme al entendimiento. Éste imprime a la cosa, como cualidad objetiva suya, la inteligibilidad que el juicio subjetivo encuentra en ella, aun antes de que ésta entre en el yo. Sin este esquematismo, es decir, sin intelectualidad en la percepción, ninguna impresión se adecuaría al concepto, ninguna categoría al ejemplar; no se daría ni siquiera la unidad del pensamiento, mucho menos la del sistema, a la que, no obstante, todo tiende. Realizar esta unidad es la tarea consciente de la ciencia. Si todas las «leyes de la experiencia constituyen sólo determinaciones especiales de otras leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales... proceden *a priori* del mismo entendimiento» [7], la investigación debe siempre atender a que los principios permanezcan debidamente unidos a los juicios de hechos. «Esta concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta *a priori* por el juicio» [8]. Ella es el «hilo conductor» [9] de la experiencia organizada.

El sistema debe ser mantenido en armonía con la naturaleza; como los hechos son pronosticados desde él, los hechos deben, a su vez, confirmarlo. Pero los hechos pertenecen a la praxis; ellos indican en todo lugar el contacto del sujeto individual con la naturaleza en cuanto objeto social: experimentar es siempre un actuar y un padecer

6. *Ibid.*, 429 (B 674; trad. cast., *Ibid.*).
7. *Ibid.*, vol. IV (1.ª ed.), 93 (A 126; trad. cast., *Ibid.*, 147).
8. *Kritik der Urteilskraft*, en *Werke*, cit., vol. V, 185 (trad. cast. de M. García Morente, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, 84).
9. *Ibid.*

reales. En física, es verdad, la percepción que permite probar una teoría se reduce normalmente a la chispa eléctrica que se enciende en el dispositivo experimental. El hecho de que ésta no se produzca carece por lo general de consecuencias prácticas: sólo puede destruir una teoría o, en el peor de los casos, la carrera del ayudante encargado de llevar a cabo el experimento. Pero las condiciones del laboratorio son la excepción. El pensamiento que no armoniza sistema e intuición atenta contra algo más que impresiones ópticas aisladas; entra en conflicto con la praxis real. No sólo no se produce el hecho esperado, sino que ocurre el que no se esperaba: el puente se hunde, la siembra se seca, la medicina enferma en lugar de curar. La chispa que expresa con más exactitud la falta de pensamiento sistemático, el atentado contra la lógica, no es una percepción efímera, sino la muerte súbita. El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración.

Las dificultades en el concepto de razón, que derivan del hecho de que sus sujetos, portadores de una sola y misma razón, se hallan inmersos en contradicciones reales, son veladas en la Ilustración occidental tras la aparente claridad de sus juicios. En la *Crítica de la razón pura*, en cambio, se ponen de manifiesto en la oscura relación del yo transcendental con el yo empírico y en las otras contradicciones no resueltas. Los conceptos de Kant son ambiguos. La razón, en cuanto yo transcendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo por los modelos conceptuales del sistema: incluso el hombre singular, por no hablar del animal. El conflicto entre la cien-

cia administrativa y reificadora, entre el espíritu público y la experiencia del individuo, es prevenido por las circunstancias. Los sentidos están determinados ya por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la perpcepción; el burgués ve de antemano el mundo como el material con el que se lo construye. Kant ha anticipado intuitivamente lo que sólo Hollywood ha llevado a cabo conscientemente: las imágenes son censuradas previamente, ya en su misma producción, según los modelos del entendimiento conforme al cual han de ser contempladas después. La percepción mediante la cual el juicio público se ve confirmado estaba ya preparada por éste aun antes de que se produjera. Si la utopía oculta en el concepto de razón apuntaba, a través de las diferencias accidentales de los sujetos, a su idéntico interés reprimido, la razón, por el contrario, en la medida en que funciona con arreglo a los fines como mera ciencia sistemática, allana junto con las diferencias también el idéntico interés común. Ella no admite otras determinaciones que las clasificaciones del funcionamiento social. Nadie es distinto de aquello para lo que se ha convertido: un miembro útil, triunfador o fracasado de grupos profesionales y nacionales. Es un representante cualquiera de su tipo geográfico, psicológico o sociológico. La lógica es democrática: en ella los grandes no tienen ningún privilegio con respecto a los pequeños. Aquéllos pertenecen a los notables como éstos a los objetos potenciales de la asistencia social. La ciencia, en general, se relaciona con la naturaleza y con los hombres de forma no distinta a como lo hace la ciencia de los seguros, en particular, con la vida y la muerte. No importa quién muere; lo que cuenta es la relación de los casos con las obligaciones de la compañía. Es la ley de los grandes números, y no el caso singular, lo que se repite en la fórmula. La coincidencia de lo universal y lo particular se halla contenida, y ni siquiera ya secretamente, en un intelecto que percibe lo particular sólo como un caso de lo universal y lo universal sólo como la cara de lo particular por la que éste se deja captar y manipular. La ciencia misma no tiene ninguna conciencia de sí; es un instrumento. Pero la Ilustración es la filosofía que identifica verdad con sistema científico. El intento de fundamentar esta identidad, que Kant emprendió aún con intención filosófica, condujo a conceptos que no tienen científicamente ningún sentido porque no son meras consignas para manipulaciones según las reglas del juego. El concepto de autocomprensión de la ciencia contradice el concepto mismo de ciencia. La obra de Kant transciende la experiencia como mera operatividad, por lo que la Ilustración la rechaza hoy, según sus propios principios, como dogmática. Con la confirmación del sistema científico como figura de la verdad, realizada por Kant

como resultado, el pensamiento sella su propia nulidad, puesto que la ciencia es ejercitación técnica, tan alejada de la reflexión sobre sus propios fines como otros tipos de trabajo bajo la presión del sistema.

Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés. Los filósofos, como auténticos burgueses, pactan en la praxis con los poderes que según su teoría están condenados. Las teorías son consecuentes y duras; las doctrinas morales, propagandísticas y sentimentales, incluso allí donde su tono es rigorista; o bien son golpes de fuerza, dados desde la conciencia del carácter no derivable de la moral misma, como el recurso de Kant a las fuerzas morales consideradas como un hecho. Su intento de deducir, si bien de forma más cauta que toda la filosofía occidental, el deber del respeto mututo de una ley de la razón, carece de todo sostén crítico. Es el intento habitual del pensamiento burgués de fundamentar el cuidado, sin el cual no puede existir civilización, de otra forma que a través del interés material y la violencia: sublime y paradójico como ninguno otro antes, y efímero como todos ellos. El burgués que se privara de una sola ganancia por el motivo kantiano del respeto a la mera forma de la ley no sería ilustrado, sino supersticioso: sería un loco. En la raíz del optimismo kantiano, según el cual la acción moral es racional aun allí donde la acción inmoral tiene buenas probabilidades de triunfo, está el horror ante la recaída en la barbarie. Si una de estas dos fuerzas morales: el amor mutuo y el respeto, desapareciera —escribe Kant, siguiendo a Haller [10]— «entonces la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua». Pero ante la razón científica las fuerzas morales son ya, según el mismo Kant, impulsos y modos de conducta no menos neutrales que las inmorales, en las que se convierten tan pronto como se orientan no a aquella oculta posibilidad, sino a la conciliación con el poder. La Ilustración destierra de la teoría esta diferencia. Ella contempla las pasiones «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» [11]. El orden totalitario se ha tomado esto absolutamente en serio. Sustraído al control de su propia clase, que mantuvo al hombre de negocios del siglo XIX en el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que * ahorra a sus pueblos los senti-

10. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, en *Werke*, cit., vol. VI, 449 (trad. cast. de J. Conill y A. Cortina, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, 317 s.).

11. B. Spinoza, *Ethica*, Pars III. Praefatio (trad. cast., *Ética*, cit., 172).

* «el fascismo, que»/1944: «el monopolio, que».

mientos morales mediante una disciplina de hierro, no necesita ya guardar disciplina alguna. En contra del imperativo categórico y en tanto más profunda concordancia con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento. Contra el océano de la violencia abierta, que ha hecho realmente irrupción en Europa, los amos habían querido proteger al mundo burgués sólo mientras la concentración económica no estuviese aún suficientemente avanzada. Antes, sólo los pobres y los salvajes se hallaban expuestos a los elementos capitalistas desencadenados. Pero el orden totalitario pone al pensamiento calculador en posesión de todos sus derechos y se atiene a la ciencia en cuanto tal. Su canon es su propia sangrienta capacidad productiva *. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la *Crítica* kantiana hasta la *Genealogía de la moral* de Nietzsche; uno sólo lo ha llevado a cabo hasta en el detalle. La obra del Marqués de Sade muestra «al entendimiento sin la guía de otro», es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela.

La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías, aun cuando ésta debiera ser deducida de forma idealista, como en Kant. Incluso el yo, la unidad sintética de la apercepción, la instancia que Kant designa como el punto supremo del que debe pender la entera lógica [12], es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material. Los individuos, obligados a cuidar de sí mismos, desarrollan el yo como la instancia de la previsión y la síntesis panorámica reflexivas; se amplía y se reduce de acuerdo con las perspectivas de independencia económica y propiedad productiva a través de sucesivas generaciones. Finalmente pasa de los burgueses expropiados a los monopolistas totalitarios, cuya ciencia se ha reducido a la suma de los métodos de reproducción de la sociedad de masas sojuzgada. Sade erigió un precoz monumento a ese sentido de la planificación. La conjuración de los poderosos contra los pueblos mediante su férrea organización está tan cerca del espíritu ilustrado, desde Maquiavelo y Hobbes, como la república burguesa. El espíritu ilustrado es enemigo de la autoridad sólo cuando ésta carece de fuerza para obligar a la obediencia; es enemigo del poder que no es tal. Mientras se prescinde de la cuestión de quién pone en práctica la razón, ésta no tiene más afinidad a la violencia que a la mediación; según la situación del individuo y de los grupos hace aparecer como un hecho la paz o la guerra, la tole-

* «capacidad productiva»/1944: «*efficiency*».

12. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 109 (B 131 s.; trad. cast., *Crítica de la razón pura*, cit., 153).

rancia o la represión. Al desenmascarar fines objetivos como poder de la naturaleza sobre el espíritu, como menoscabo de su propia legislación autónoma, queda, en su formalidad, a disposición de cualquier interés natural. El pensamiento se convierte por completo en órgano; se reintegra en la naturaleza. Pero, para los que dominan, los hombres se convierten en material, como lo es la entera naturaleza para la sociedad. Tras el breve intervalo del liberalismo, durante el cual los burgueses se mantuvieron recíprocamente en guardia, el dominio se revela como terror arcaico en la forma racionalizada del fascismo *. «Entonces —dice el príncipe Francaville en una recepción del rey de Nápoles—, hay que sustituir las quimeras religiosas por un gran terror; liberad al pueblo del temor de un infierno futuro, que se entregue a todo tan pronto haya sido destruido, pero sustituid esa terrible quimera por leyes penales prodigiosamente severas y que sólo recaigan sobre él; porque es el único que importuna al Estado: siempre es en su clase donde nacen los descontentos. ¿Qué le importa al hombre rico la idea del freno que jamás pesa sobre su cabeza cuando compra esa vana apariencia con el derecho de vejar grandemente a su vez a todos aquellos que viven bajo su yugo? En esta clase jamás encontraréis a uno solo que no os permita la mayor de las tiranías cuando compruebe su realidad sobre los otros» [13]. La razón es el órgano del cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó transcendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos sus detalles el carácter de ineluctable finalidad, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte. Las modernas secciones deportivas, con su juego colectivo perfectamente regulado, donde ningún jugador alberga la menor duda respecto a su papel y siempre hay uno de reserva preparado para sustituirlo, tienen su preciso modelo en los juegos sexuales de Juliette, en los que ni un solo momento queda desaprovechado, ninguna abertura corporal descuidada, ninguna función inactiva. En el deporte, como en todos los sectores de la cultura de masas, reina una actividad intensa y enteramente funcional, sin que el espectador no del todo iniciado sea capaz de descubrir la diferencia de las combinaciones, el sentido de las jugadas que se mide según reglas arbitrariamente establecidas. La pe-

* «revela... fascismo»/1944: «el monopolio, en la forma racionalista del fascismo, crece más allá de sí mismo».

13. Sade, *Histoire de Juliette*, Hollande, 1797, vol. V, 319 s. (trad. cast. de P. Calvo, *Juliette* 3, Espiral/Fundamentos, Madrid, ²1986, 202 s.).

culiar estructura arquitectónica del sistema kantiano preanuncia, como las pirámides gimnásticas de las orgías de Sade y la jerarquía de principios de las primeras logias burguesas —cuyo cínico reflejo es el riguroso reglamento de la sociedad libertina de *Las 120 Jornadas*—, la organización de toda la vida vaciada de cualquier fin objetivo. Lo que importa en estas organizaciones parece ser no tanto el placer cuanto su gestión activa y organizada, como ya en otras épocas desmitologizadas, en la Roma de la edad imperial y del renacimiento, así como en el barroco, el esquema de la actividad pesaba más que su contenido. En la edad moderna, la Ilustración ha desligado las ideas de armonía y perfección de su hipóstasis en el más allá religioso y las ha dado al esfuerzo humano como criterio bajo la forma de sistema. Una vez que la utopía que dio la esperanza a la revolución francesa pasó, poderosa e impotente a la vez, a la música y la filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionalizado por completo la razón. Ésta se ha convertido en la funcionalidad sin finalidad, que justamente por ello se deja acomodar a cualquier fin. Es el plan en sí mismo considerado. El estado totalitario manipula a las naciones. «Así es —retomó el príncipe, asiéndose a esta idea con gran celo—, el gobierno tiene que ser quien regule la población, el que tenga en sus manos todos los medios de extinguirla si la teme, de aumentarla si la cree necesaria, y el que nunca tenga en su justicia otra balanza que la de sus intereses o sus pasiones, únicamente combinados con las pasiones o los intereses de aquellos que, acabamos de decir, han obtenido de él todas las partes de autoridad necesarias para centuplicar la suya» [14]. El príncipe muestra el camino que el imperialismo, la forma más temible de la *ratio*, ha recorrido siempre. «Volved ateos y amorales a los pueblos que queréis subyugar: mientras no adore a más Dios que a vos no tendrá más costumbres que las vuestras, seréis siempre su soberano... Ahora bien, en compensación dejadle la más amplia facultad del crimen sobre sí mismo; no le castiguéis jamás, a no ser que sus dardos vayan dirigidos contra vos» [15].

Dado que la razón no fija fines objetivos, todos los afectos están igualmente distantes de ella. Ellos son meramente naturales. El principio según el cual la razón se opone sencillamente a todo lo irracional fundamenta la verdadera antítesis entre Ilustración y mitología. Ésta conoce al espíritu sólo en cuanto sumergido en la naturaleza, es decir, como fuerza natural. Al igual que las fuerzas exteriores, los movimientos interiores son para ella fuerzas vivientes de origen divino o

14. *Ibid.*, 322 s. (trad. cast., *Ibid.*, 204 s.).
15. *Ibid.*, 324 (trad. cast., *Ibid.*, 205 s.).

demoníaco. La Ilustración, en cambio, reduce relación causal, sentido y vida enteramente a la subjetividad, que se constituye como tal precisamente en esta reducción. La razón es para ella el agente químico que absorbe en sí la propia sustancia de las cosas y la disuelve en la mera autonomía de la razón misma. Para huir del temor supersticioso ante la naturaleza ha desenmascarado por completo las unidades de acción y las figuras objetivas como máscaras de un material caótico y ha maldecido como esclavitud su influjo sobre la instancia humana, hasta que el sujeto se convirtió, en teoría, en la única, ilimitada y vacía autoridad. Toda fuerza de la naturaleza se redujo a mera, indiscriminada resistencia frente al poder abstracto del sujeto. La mitología particular con la que debía acabar la Ilustración occidental, también en la forma de calvinismo, era la doctrina católica del *ordo* y la religión popular pagana que continuaba floreciendo bajo ella. Liberar a los hombres de su influencia era el objetivo de la filosofía burguesa. Pero la liberación fue mucho más allá de lo que tuvieron en mente sus creadores humanos. La desatada economía de mercado era al mismo tiempo la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó. Los reaccionarios románticos no hicieron sino expresar lo que los burgueses mismos experimentaron: que la libertad conducía en su mundo a la anarquía organizada. La crítica de la contrarrevolución católica tuvo razón frente a la Ilustración, lo mismo que ésta la tuvo frente al catolicismo. La Ilustración se había comprometido con el liberalismo. Si todos los afectos son equivalentes, parece entonces que la autoconservación, que ya de por sí domina la forma del sistema, constituye también la máxima más probable del obrar. Ella debería ser liberada en la economía libre. Los escritores sombríos de la primera burguesía, como Maquiavelo, Hobbes, Mandeville, que se hicieron portavoces del egoísmo del sujeto, reconocieron con ello a la sociedad como el principio destructor y denunciaron la armonía antes de que fuera elevada a doctrina oficial por los otros, los luminosos, los clásicos. Los primeros elogiaron la totalidad del orden burgués como el horror que terminaba por devorar lo universal y lo particular, la sociedad y el sujeto. Con el desarrollo del sistema económico *, en el que el dominio de grupos privados sobre el aparato productivo divide y separa a los hombres, la autoconservación retenida idéntica por la razón, es decir, el instinto objetivado del individuo burgués, se reveló como fuerza natural destructora, imposible ya de separar de la autodestrucción. La una se convirtió confusamente en la otra. La razón pura devino antirrazón, procedimiento impecable y sin contenido. Pero

* «sistema económico»/1944: «capitalismo».

aquella utopía que anunciaba la reconciliación de naturaleza y sujeto salió, junto con la vanguardia revolucionaria, de su escondrijo en la filosofía alemana, irracional y racional a la vez, como idea de la asociación de hombres libres * y atrajo hacia sí todo el furor de la *ratio*. En la sociedad tal como es, y a pesar de las pobres tentativas moralistas de difunfir la humanidad como medio más racional, la autoconservación se mantiene despojada de la utopía denunciada como mito. Astuta autoconservación es, en los que dominan, la lucha por el poder fascista, y en los individuos, la adaptación a la injusticia a cualquier precio. A la razón ilustrada le es tan difícil hallar un criterio para graduar un impulso en sí mismo y frente a otros como para ordenar el universo en esferas. La jerarquía en la naturaleza es desenmascarada por ella, con razón, como un reflejo de la sociedad medieval, y los intentos posteriores de justificar un nuevo orden jerárquico objetivo de valores llevan en la frente el sello de la mentira. El irracionalismo que se anuncia en estas vanas reconstrucciones está muy lejos de resistir a la razón industrial **. Si la gran filosofía, con Leibniz y Hegel, había descubierto incluso en aquellas expresiones subjetivas y objetivas que no son en sí mismas pensamiento: en sentimientos, instituciones y obras de arte, una pretensión de verdad, el irracionalismo por su parte, en esto como en otros puntos afín al último reducto de la Ilustración: al positivismo moderno, aísla el sentimiento, como la religión y el arte, de toda forma de conocimiento. El irracionalismo limita, es verdad, a la fría razón en favor de la vida inmediata, pero hace de ésta un principio meramente hostil al pensamiento. Bajo el pretexto de esta hostilidad, el sentimiento, y en definitiva toda expresión humana, la cultura en cuanto tal, son exonerados de la responsabilidad ante el pensamiento, pero con ello se transforman en elementos neutralizados de la *ratio* omnicomprensiva del sistema económico *** que desde hace tiempo se ha hecho irracional. Esta *ratio* no pudo, desde sus comienzos, confiar sólo en su fuerza de atracción y por eso la completó mediante el culto de los sentimientos. Donde hace una llamada en favor de éstos, esa *ratio* se vuelve contra su propio medio, el pensamiento, que por lo demás a ella, razón alienada respecto a sí misma, le resultó en todo momento sospechoso. El entusiasmo de los amantes en las películas constituye

* (Los autores aluden a la conocida formulación de Marx en *Das Kapital*, vol. I, MEW, vol. 23, Berlin, 1968, 92; trad. cast. de P. Scaron, *El Capital*, libro 1, vol. 1, Siglo XXI, Madrid, [15]1984, 96).

** «a la razón industrial»/1944: «al monopolio y su razón».

*** «sistema económico»/«capitalismo».

ya un golpe a la impasible teoría y se prolonga en el argumento sentimental contra el pensamiento que ataca a la injusticia. En la medida en que los sentimientos se convierten de este modo en ideología, el desprecio al que sucumben en la realidad no es superado. El hecho de que ellos, comparados con las sublimes alturas a las que los traspone la ideología, aparezcan siempre como excesivamente vulgares, contribuye a condenarlos. La condena de los sentimientos estaba ya implícita en la formalización de la razón. La autoconservación en cuanto instinto natural tiene aún, como otros impulsos, mala conciencia; sólo la laboriosidad y las instituciones destinadas a su servicio, es decir, la mediación independizada, el aparato, la organización, el sistema, gozan —en la práctica como en la teoría— de la consideración de ser racionales; las emociones están integradas en ellas.

La Ilustración de la edad moderna estuvo desde el principio bajo el signo del radicalismo: eso la distingue de toda fase anterior de desmitologización. Cada vez que con una nueva forma de sociedad han aparecido en la historia del mundo una nueva religión y una nueva mentalidad, fueron reducidos al polvo, junto con las viejas clases, estirpes o pueblos, los viejos dioses. Pero especialmente cuando un pueblo, debido a su propio destino —como, por ejemplo, los judíos—, pasa a una nueva forma de vida social, los viejos hábitos heredados, los ritos sagrados y los objetos de veneración son transformados en delitos y horrores abominables. Los miedos e idiosincrasias de hoy, los rasgos de carácter despreciados o detestados pueden interpretarse como cicatrices de violentos progresos en la evolución humana. Desde la repugnancia ante los excrementos y la carne humana hasta el desprecio del fanatismo, de la holgazanería y de la pobreza (espiritual y material), conduce una línea de comportamientos que, de adecuados y necesarios, fueron transformados en abominables. Esta línea es al mismo tiempo la línea de la destrucción y de la civilización. Cada paso ha sido un progreso, una etapa de la Ilustración. Pero mientras todas las transformaciones anteriores, del preanimismo a la magia, de la cultura matriarcal a la patriarcal, del politeísmo de los traficantes de esclavos a la jerarquía católica, pusieron nuevas mitologías, si bien ilustradas, en lugar de las precedentes: el dios de los ejércitos en lugar de la gran madre, la veneración del cordero en vez de la del totem, ante la luz de la razón ilustrada se desvaneció como mitológica toda devoción que se tenía por objetiva y fundada en la realidad. Todos los *vínculos tradicionales cayeron con ello* bajo el veredicto de tabú, incluidos aquellos que eran necesarios para la existencia del mismo orden burgués. El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodetermi-

nación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión. La Ilustración no se detiene, según su propio principio, ni siquiera ante el mínimo de fe que es necesario para que el mundo burgués pueda existir. Ella no presta al dominio los fieles servicios que le prestaron siempre las viejas ideologías. Su tendencia anti-autoritaria, que se comunica, si bien sólo de forma soterrada, con la utopía implícita en el concepto de razón, la hace al final tan hostil a la burguesía establecida como a la aristocracia, con la que aquélla, por lo demás, también muy pronto se coaligó. El principio anti-autoritario debe convertirse finalmente en su contrario, en la instancia hostil a la razón misma: la liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana y manipular las obligaciones que en cada caso le convienen. Así, después de la virtud civil y el amor hacia los hombres, para los que ya no tenía razones válidas, la filosofía proclamó también como virtudes la autoridad y la jerarquía cuando éstas hacía tiempo que se habían convertido en mentiras justamente en virtud de la Ilustración. Pero tampoco contra esta perversión de sí misma tenía la Ilustración ningún argumento, pues la pura verdad no goza de ninguna ventaja frente a la deformación, ni la racionalización frente a la razón, si no pueden demostrarlo en la práctica. Con la formalización de la razón, la teoría misma, en la medida en que pretenda ser algo más que un signo de operaciones neutrales, se convierte en concepto incomprensible, y el pensamiento sólo tiene pleno sentido una vez ha renunciado al sentido. Ligada al modo de producción dominante, la Ilustración, que tiende a minar el orden que se ha hecho represivo, se disuelve por sí misma. Ello fue expresado ya en los ataques que pronto fueron lanzados contra Kant, el «demoledor», por parte de la Ilustración corriente. Lo mismo que la filosofía moral kantiana limitó su crítica ilustrada para salvar la posibilidad de la razón, así el pensamiento irreflexivamente ilustrado tendió siempre, por espíritu de autoconservación, a superarse a sí mismo en escepticismo para poder dejar suficiente lugar al estado de cosas existente.

La obra de Sade, como la de Nietzsche, representa en cambio la crítica intransigente de la razón práctica, frente a la cual incluso la del «demoledor» aparece como retractación del propio pensamiento. La obra de Sade eleva el principio científico a principio destructor. Kant, es verdad, había ya purificado la ley moral «en mí» de toda fe heterónoma, hasta que el respeto, en contra de las aseveraciones del propio Kant, quedó reducido a mero hecho natural psicológico, lo mismo que el cielo estrellado «sobre mí» era un hecho físico. «Un hecho de

razón», lo llamaba él mismo [16]; «un instinto *sociable* universal», lo definía Leibniz [17]. Pero los hechos no cuentan nada allí donde no están presentes. Sade no niega su existencia. Justine, la buena de las dos hermanas, es una mártir de la ley moral. Juliette, es verdad, saca la consecuencia que la burguesía quería evitar: ella demoniza al catolicismo como última mitología, y con él demoniza a la civilización en cuanto tal. Las energías que se dirigían al sacramento se orientan ahora, invertidas, al sacrilegio. Pero esta inversión es transferida a la comunidad en general. En todo ello Juliette no procede en absoluto con fanatismo, como el catolicismo con los incas, sino que se limita a cultivar, asidua e ilustradamente, la práctica del sacrilegio, que también los católicos llevaban, desde tiempos arcaicos, en la sangre. Los comportamientos prehistóricos, sobre los que la civilización ha puesto un tabú, habían llevado, transformados en comportamientos destructivos bajo el estigma de la bestialidad, una existencia subterránea. Juliette los practica ya no como naturales, sino en cuanto prohibidos. Ella compensa el veredicto contra ellos, infundado como todos los juicios de valor, mediante el veredicto opuesto. Así, cuando repite las acciones primitivas, éstas ya no son por lo mismo primitivas, sino bestiales. Juliette, a semejanza del Merteuil de las *Liaisons dangereuses* [18], no encarna, expresado en términos psicológicos, ni una libido no sublimada ni una libido que ha sufrido regresión, sino el placer intelectual en la regresión misma, el *amor intellectualis diaboli*, el gusto de destruir la civilización con sus propias armas. Ama el sistema y la coherencia y maneja extraordinariamente bien el órgano del pensamiento racional. En lo que se refiere al dominio de sí, sus prescripciones se comportan respecto de las de Kant como la aplicación particular respecto del axioma. «Por tanto —leemos en Kant [19]—, la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre». Juliette diserta sobre la au-

16. *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke*, cit., vol. V., 31, 47, 55, etc. (trad. cast., *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, [2]1961, 37, 53, 61 s., etc.).

17. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Erdmann, Berlin, 1840, libro 1, cap. II, & 9, 215 (trad. cast., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992, 93).

18. Cf. la introducción de H. Mann a la edición de la editorial Insel.

19. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, cit., vol. VI, 408 (trad. cast., *Metafísica*, cit., 266).

todisciplina del delincuente. «Elaborad vuestro proyecto unos días antes, reflexionad sobre todas sus consecuencias, examinad con atención lo que podrá seros útil... lo que podría traicionaros, y calculad todo esto con la misma sangre fría que si fuera seguro que vais a ser descubierta» [20]. El rostro del asesino debe mostrar la máxima serenidad. «... haced reinar en él (vuestro rostro) la tranquilidad y la indiferencia, y tratad de conseguir la mayor sangre fría en esta situación... Si no estáis segura de no tener remordimientos, y sólo lo estaréis por el hábito del crimen, si, digo, no estáis completamente segura, inútilmente os esforzaréis en dominar el juego de vuestra fisionomía...» [21] La libertad frente a los remordimientos es ante la razón formalista tan esencial como la libertad frente al amor y al odio. El pasado, que para la burguesía —contrariamente a la ideología popular— nunca ha representado nada, es afirmado por el arrepentimiento como un ser. El arrepentimiento es la recaída, cuando evitarla sería su única justificación ante la praxis burguesa. No en vano se hace eco Spinoza de los estoicos: «El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente» [22]. Pero inmediatamente después añade, enteramente en el sentido del príncipe Francaville, que «el vulgo es terrible cuando no tiene miedo» [23], y piensa por eso, como buen maquiavélico, que la humildad y el arrepentimiento, como el temor y la esperanza, son, no obstante su irracionalidad, muy útiles. «La virtud», dice Kant [24], «presupone necesariamente la *apatía* (considerada como fuerza)», al mismo tiempo que, de forma no diversa a Sade, distingue esta «apatía moral» de la insensibilidad en cuanto indiferencia frente a los estímulos de los sentidos. El entusiasmo es reprobable; serenidad y resolución constituyen el vigor de la virtud. «Éste es el estado de *salud* en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del bien» [25]. Clairwil, la amiga de Juliette, dice exactamente lo mismo del vicio: «Mi alma es dura y estoy muy lejos de creer que la sensibilidad sea preferible a la feliz apatía de que gozo. ¡Oh Juliette!... quizás te equivocas sobre esa peligrosa sensibilidad con la que se honran tantos imbéciles» [26]. La apatía aparece en aquellos recodos de la historia

20. *Juliette*, cit., vol. IV, 58 (trad. cast., *Juliette 2*, cit., 257).
21. *Ibid.*, 60 s. (trad. cast., *Ibid.*, 258).
22. Spinoza, *Ethica*, IV Parte, Prop. LIV, 368 (trad. cast., *Ética*, cit., 306).
23. *Ibid.*, Schol. (trad. cast., *Ibid.*, 307).
24. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, cit., 408 (trad. cast., *Metafísica*, cit., 266).
25. *Ibid.*, 409 (trad. cast., *Ibid.*, 267).
26. *Juliette*, cit., vol. II, 114 (trad. cast., *Juliette 1*, Espiral/Fundamentos, Madrid, 1981, 306).

burguesa, incluso de la antigua, en los que frente a la poderosa tendencia de la historia los *pauci beati* toman conciencia de su propia impotencia. Esa apatía señala el repliegue de la espontaneidad de los individuos a la esfera privada, que precisamente así se constituye como la forma de existencia genuinamente burguesa. El estoicismo —es decir, la filosofía burguesa— facilita a los privilegiados, ante el sufrimiento de los otros, mirar de frente a la amenaza que pesa sobre ellos. Él retiene lo universal elevando la existencia privada a principio como defensa frente a dicho universal. La esfera privada del burgués * es patrimonio cultural ya decaído de la clase superior.

Juliette tiene a la ciencia por credo. Le repugna toda veneración cuya racionalidad no pueda ser probada: la fe en Dios y en su hijo muerto, la obediencia a los diez mandamientos, la superioridad del bien sobre el mal, de la salvación sobre el pecado. Juliette se siente atraída por las reacciones que habían sido condenadas por las leyendas de las civilización. Opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivismo más moderno, pero, a diferencia de este funcionario de la más reciente administración, no dirige su crítica del lenguaje preferentemente contra el pensamiento y la filosofía, sino, como hija de la ilustración militante, contra la religión. «¡Un *Dios muerto*! —dice de Cristo[27]— Nada tan agradable como esta incoherencia de palabras del diccionario de los católicos: *Dios* quiere decir eterno; *muerto* quiere decir no eterno. Imbéciles cristianos, ¿qué queréis hacer entonces con vuestro *Dios muerto*?». La conversión de lo condenado sin pruebas científicas en objeto digno de aspiración, así como de lo reconocido sin pruebas en objeto de aborrecimiento, la transmutación de los valores, el «valor de las cosas prohibidas» [28], sin el «¡Ánimo!» traidor de Nietzsche, sin su idealismo biológico, constituyen la pasión específica de Juliette. «¿Se necesitan pretextos para cometer un crimen?», exclama la princesa Borghese, su buena amiga, en sentido enteramente conforme con su pensamiento [29]. Nietzsche proclama la quintaesencia de su doctrina [30]. «Los débiles y los fracasados deben perecer; ésta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer. ¿Qué es lo que es más

* «burgués»/1944: «burgués en la democracia».

27. *Ibid.*, vol. III, 282 (trad. cast., *Juliette* 2, 177 nota 15).

28. Fr. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, en *Werke*, Kröner, vol. VIII, 213 (trad. cast., «Inversión de todos los valores», Prólogo a *El Anticristo*, en *Obras completas*, trad. E. Ovejero y Maury, vol. IV, Aguilar, Buenos Aires, [6]1967, 459).

29. *Juliette*, cit., vol. IV, 204 (trad. cast., *Juliette* 2, cit., 345).

30. E. Dühren ha llamado la atención en sus *Neue Forschungen* (Berlin, 1904, 453 s.) sobre esta afinidad.

perjudicial que cualquier vicio? La acción compasiva hacia todos los fracasados y los débiles: el cristianismo» [31]. Éste, «especialmente interesado en dominar a los tiranos y en reducirlos a principios de fraternidad..., desempeña aquí el papel del débil; lo representa, debe hablar como él... Debemos estar convencidos de que este vínculo pudo ser propuesto por el débil, pudo ser sancionado por él cuando por azar se encontró en sus manos la autoridad sacerdotal» [32]. Ésta es la contribución de Noirceuil, mentor de Juliette, a la genealogía de la moral. Con maldad exalta Nietzsche a los poderosos y su crueldad «fuera de su círculo, allí donde comienzan los extranjeros», es decir, hacia todo lo que no pertenece a ellos mismos. «Allí disfrutan la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar... Esta «audacia» de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas..., su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad» [33], esta audacia, que Nietzsche proclama a voces, ha arrebatado también a Juliette. «Vivir peligrosamente» es también su mensaje: «En adelante atreverme a todo sin miedo» [34]. Hay débiles y fuertes; hay clases, razas y naciones que dominan, y existen aquellas que son dominadas. «¿Dónde está, por favor», exclama el señor de Verneuil [35], «el mortal que fuese tan tonto como para firmar contra toda evidencia que los hombres nacen iguales en cuanto a los hechos y al derecho? Formular una paradoja de esta índole estaba reservado a Rousseau, quien, debilísimo como era, quería disminuir hasta su altura a aquellos hasta los que podía elevarse. Pero, ¿con qué cara, le pregunto, el pigmeo de un metro de

31. Fr. Nietzsche, *Umwertung*, cit., 218 (trad. cast., *El Anticristo*, cit., 460).

32. *Juliette*, cit., vol. I, 315 s. (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 199 s.).

33. *Genealogie der Moral*, en *Werke*, cit., vol. VII, 321 s. (trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, [12]1992, 47 s.).

34. *Juliette*, cit., vol I, 300 (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 190).

35. *Histoire de Justine*, Hollande, 1797, vol. IV, 4 (citado también por E. Dühren, *o. c.*, 452).

estatura podría compararse con el modelo de estatura y fuerza al que la naturaleza ha dado el aspecto y el vigor de un Hércules? ¿No es lo mismo que si la mosca quisiera asemejarse al elefante? Fuerza, belleza, estatura, elocuencia: fueron éstas las virtudes determinantes, en el comienzo de la sociedad, del traspaso del poder a los dominadores». «Exigir de la fortaleza —continúa Nietzsche[36]— que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza». «Cómo quiere usted, en efecto —dice Verneuil[37]— que quien ha recibido de la naturaleza la más alta idoneidad para el delito, ya sea por la superioridad de su fuerza o por la finura de sus órganos, ya sea por su educación aristocrática o por sus riquezas; cómo quiere, digo, que este individuo sea juzgado según la misma ley con que se juzga a otro a quien todo induce a la virtud y a la moderación? ¿Sería quizás más justa una ley que castigase en igual medida a estos dos hombres? ¿Es natural que a aquel a quien todo induce a hacer el mal se lo trate como a aquel a quien todo impulsa a comportarse con moderación?»

Una vez que el orden objetivo de la naturaleza ha sido liquidado como prejuicio y mito, queda la naturaleza sólo como masa de materia. Nietzsche no quiere oír de ninguna ley «que no nos limitemos a conocer, sino que también reconozcamos sobre nosotros mismos...»[38]. Si el intelecto, que ha crecido según los principios de la autoconservación, reconoce una ley de vida, ésta es la ley del más fuerte. Aun cuando esta ley no puede proporcionar a la humanidad, debido al formalismo de la razón, ningún modelo necesario, ella posee no obstante la preferencia de la facticidad frente a la engañosa ideología. Culpables —tal es la doctrina de Nietzsche— son los débiles, que eluden con su astucia la ley natural. «Los *enfermizos* son el gran peligro del hombre: *no* los malvados, *no* los "animales de presa". Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados, son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros»[39]. Ellos han difundido en el mundo el cristianismo, al que Nietzsche aborrece y odia no menos que Sade. «Lo que verdaderamente está en la naturaleza no son las represalias del débil contra el fuerte; éstas están en la moral, pero no en lo físico,

36. *Genealogie der Moral*, cit., 326 s. (trad. cast., *La genealogía*, cit., 51).
37. *Justine*, cit., vol. IV, 7.
38. *Nachlass*, en *Werke*, cit., vol. XI, 214.
39. *Genealogie der Moral*, cit., 433 (trad. cast., *La genealogía*, cit., 142).

puesto que para ejecutar estas represalias tiene que usar fuerzas que no ha recibido, tiene que adoptar un carácter que no se le ha concedido, que de alguna manera contraría a la naturaleza. Lo que está realmente en las leyes de esta madre sabia es la lesión del fuerte sobre el débil, puesto que para llegar a este comportamiento no hace más que usar dones que ha recibido. No adopta, como el débil, un carácter diferente al suyo: sólo aprovecha dotes que ha recibido de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que deriva de ahí es natural: su opresión, sus violencias, sus crueldades, sus tiranías, sus injusticias, todas esas manifestaciones... son, por consiguiente, simples, puras como la mano que las grabó; y cuando usa de todos sus derechos para oprimir al débil, para despojarlo, no hace más que la cosa más natural del mundo... No tengamos nunca escrúpulos de lo que podamos sustraer al débil, porque no somos nosotros los que cometemos el crimen, sino el débil con su defensa o su venganza» [40]. Si el débil se defiende, comete un error: el de «salirse del carácter de debilidad que le imprimió la naturaleza: ella lo creó para ser esclavo y pobre, y su falta está en no querer someterse a esto» [41]. En tales discursos magistrales, Dorval, jefe de una respetable banda parisina, desarrolla ante Juliette el credo secreto de todas las clases dominantes, que Nietzsche presentó a sus contemporáneos, enriquecido con la psicología del resentimiento. Nietzsche admira, como Juliette, «lo que de hermosamente horrible hay en su acto» [42], aun cuando luego, como buen profesor alemán, se distingue de Sade en que censura al criminal porque su egoísmo «apunta a fines muy mezquinos y se limita a ellos. Si las metas son elevadas, la humanidad tiene otro criterio y no juzga a los "delitos" como tales, incluyendo a los más terribles» [43]. De semejante prejuicio en favor de lo grande, que de hecho caracteriza al mundo burgués, está aún libre la ilustrada Juliette; a ella no le resulta menos simpático el miembro de un *Racket* * que un ministro porque el número de sus víctimas sea menor. Para el alemán, en cambio, la belleza surge de la gravedad o transcendencia; aun en medio de todos los crepúsculos de los dioses es incapaz de liberarse de la costumbre idealista que quisiera ver ahorcado al pequeño ladrón y hacer de las invasiones imperialistas misiones históricas universales. Al elevar el culto de la fuerza a doctrina histórica universal, el fascismo alemán lo ha reducido al mismo tiem-

40. *Juliette*, cit., vol. I, 208 s. (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 134 s.).
41. *Ibid.*, 211 (trad. cast., *Ibid.*, 136).
42. *Jenseits von Gut und Böse*, en *Werke*, cit., vol III, 100 (trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, [12]1992, 99).
43. *Nachlass*, cit., vol. XII, 108.
* (Cf. nota **** en 91).

po al absurdo que le es propio. Como protesta contra la civilización, la moral de los señores representaba, de modo invertido, a los oprimidos: el odio hacia los instintos atrofiados denuncia objetivamente la verdadera naturaleza de los guardianes, que se manifiesta en sus víctimas. Pero en cuanto gran potencia y religión de estado, la moral de los señores se vende por completo a los civilizadores poderes fácticos, a la mayoría compacta, al resentimiento y a todo aquello contra lo que estuvo en otro tiempo. Nietzsche es refutado mediante la realización de esa moral, y al mismo tiempo se libera en él la verdad, que a pesar de todo *sí* a la vida era hostil al espíritu de la realidad.

Si ya el remordimiento era considerado como irracional, la compasión constituye el pecado sin más. Quien cede a ella «pervierte la ley general: de donde resulta que la piedad, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio real, desde el momento en que nos lleva a turbar una desigualdad exigida por las leyes de la naturaleza» [44]. Sade y Nietzsche vieron que, tras la formalización de la razón, quedaba aún la compasión como conciencia sensible de la identidad de lo universal y lo particular, como mediación naturalizada. Ella constituye el prejuicio más constrictivo, «aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad», como dice Spinoza [45], «pues el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica» [46]. *Commiseratio* es humanidad en forma inmediata, pero al mismo tiempo «*mala et inutilis*» [47], en cuanto es lo opuesto a la valentía varonil que, desde la *virtus* romana pasando por los Médicis hasta la eficiencia bajo los Ford, siempre fue la única verdadera virtud burguesa. Afeminada y pueril le parece la compasión a Clairwil, orgullosa de su «estoicismo», del «reposo de las pasiones», que le permite «hacer y soportar todo sin emoción» [48]. «La piedad, lejos de ser una virtud, no es más que una debilidad nacida del temor y de la desgracia, debilidad que debe ser eliminada antes de nada, cuando se trabaja en embotar la excesiva sensibilidad de los nervios, enteramente incompatible con las máximas de la filosofía» [49]. De la mujer proceden «las explosiones de ilimitada compasión» [50]. Sade y Nietzsche sabían que su tesis sobre la compasión

44. *Juliette*, cit., vol. I, 313 (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 198).
45. *Ethica*, IV Parte, Appendix, cap. XVI (trad. cast., *Ética*, cit., 332).
46. *Ibid.*, Prop. L, Schol. (trad. cast., *Ibid.*, 304).
47. *Ibid.*, Prop. L (trad. cast., *Ibid.*, 303).
48. *Juliette*, cit., vol. II, 125 (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 312).
49. *Ibid.* (trad. cast., *Ibid*).
50. *Nietzsche contra Wagner*, en *Werke*, cit., vol. VIII, 204 (trad. cast., *Nietzsche contra Wagner*, en *Obras*, cit., vol. IV, 617).

como pecado era una vieja herencia burguesa. El segundo remite a todas las «épocas fuertes», a las «culturas nobles»; el primero, a Aristóteles[51] y los peripatéticos[52]. La compasión no se sostiene ante la filosofía. Ni siquiera Kant constituye una excepción. La compasión es para él «un cierto sentimentalismo» y «no puede llamarse ciertamente virtuosa»[53]. Pero no ve que también el principio de la «benevolencia universal hacia el género humano»[54], por el que él, opuestamente al racionalismo de Clairwil, trata de sustituir la compasión, cae bajo la misma maldición de irracionalidad que «esta pasión de buen natural», que fácilmente puede inducir al hombre a convertirse en un «ocioso de buen corazón». La Ilustración no se deja engañar; en ella, el hecho universal no tiene preferencia frente al particular, ni el amor general frente al limitado. La compasión es sospechosa. Como Sade, también Nietzsche recurre a la *ars poetica* como testimonio: «Los griegos, según Aristóteles, sufrían a menudo de un exceso de compasión: de ahí la necesaria descarga a través de la tragedia. En ella vemos hasta qué punto les resultaba sospechosa esta inclinación. Es peligrosa para el estado, priva de la dureza y la rigidez necesarias, hace que los héroes se comporten como mujeres lloronas, etc.»[55]. Zaratustra predica: «Cuanta bondad veo, esa misma debilidad veo. Cuanta justicia y compasión veo, esa misma debilidad veo»[56]. Y en realidad, la compasión tiene en sí un momento que se opone a la justicia, con la que Nietzsche, por cierto, la asocia. La compasión confirma la regla de la inhumanidad mediante la excepción que la pone por obra. Al confiar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar. Es verdad que el compasivo representa, en cuanto individuo, la pretensión de lo universal, la pretensión de vivir, en contra de lo universal, naturaleza y sociedad, que niegan dicha pretensión. Pero la unidad con lo universal, como lo interior, que el individuo realiza, se revela falaz en la propia debilidad del individuo. No es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática la compasión: ésta es siempre insuficiente. Lo mismo que la apatía es-

51. *Juliette*, cit., vol. I, 313 (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 198 nota 20).

52. *Ibid.*, vol. II, 126 (trad. cast., *Ibid*, 313).

53. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, en *Werke*, cit., vol. II, 215 s. (trad. cast., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza, Madrid, 1990, 45).

54. *Ibid.*

55. *Nachlass*, cit., vol. XI, 227 s.

56. *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, cit., vol. VI, p. 248 (trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, [12]1984, 240).

toica, en la que se educa la frialdad burguesa —el opuesto de la compasión—, mantuvo una precaria fidelidad a lo universal, del que se había retirado, más que el cinismo participante que se adaptaba al todo, así los que desenmascararon la compasión tomaron postura, en su negativa, en favor de la revolución. Las deformaciones narcisistas de la compasión, como los sublimes sentimientos del filantrópico y la autoconciencia moral del asistente social, son aún la confirmación interiorizada de la diferencia entre ricos y pobres. Ciertamente, el hecho de que la filosofía divulgara incautamente el placer de la dureza la ha puesto a disposición de aquellos que menos le perdonan la confesión. Los señores fascistas * del mundo han convertido el rechazo de la compasión en rechazo de la indulgencia política y en apelación a la ley marcial, en lo cual se han encontrado con Schopenhauer, el metafísico de la compasión, para quien la esperanza en el ordenamiento racional de la humanidad constituía la locura temeraria de quien sólo puede esperar desgracias. Los enemigos de la compasión no querían identificar al hombre con la desgracia. Para ellos la existencia de ésta era una infamia. Su sensible impotencia no toleraba que el hombre fuese compadecido. Desesperada, se invirtió en elogio del poder, del que sin embargo se apartaron en la práctica, siempre que ésta les tendió puentes para hacerlo.

Bondad y beneficencia se convierten en pecado; dominio y opresión, en virtud. «Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original» [57]. Juliette se toma en serio este principio también en la nueva época; ella pone en práctica por primera vez conscientemente la inversión de los valores. Una vez que se han destruido todas las ideologías, eleva a propia moral lo que el cristianismo consideraba abominable en la ideología, aunque, por supuesto, no siempre en la práctica. En ello, como buena filósofa, se mantiene fría y calculadora. Todo sucede sin ilusiones. A la propuesta de Clairwil de cometer un sacrilegio, responde: «Desde el momento en que no creemos en Dios, querida mía —le digo—, las profanaciones que tú deseas no son ya más que infantilismos absolutamente inútiles... Quizás esté más tranquila que tú; mi ateísmo es completo. No te imagines que necesito infantilismos como los que me propones para afirmarme en él; los ejecutaré, ya que te complacen, pero como simples diversiones» —la homicida norteamericana Annie Henry ** hubiera dicho *just for fun*— «y jamás como

* «señores fascistas»/1944: «señores».

57. *Genealogie der Moral*, cit., vol. VII, 421 (trad. cast., *La genealogía*, cit., 132).

** (Mató en 1940 a un hombre, que la había sacado a ella y a una amiga de paseo, después

algo necesario para fortalecer mi manera de pensar o para convencer de ella a los otros»[58]. Transfigurada por la efímera cortesía hacia la cómplice, mantiene y hace valer sus principios. Incluso la injusticia, el odio, la destrucción se convierten en actividad rutinaria una vez que, tras la formalización de la razón, todos los fines han perdido, como falsa apariencia, el carácter de necesidad y objetividad. El encanto pasa al mero obrar, al medio, en suma, a la industria. La formalización de la razón no es sino la expresión intelectual del modo mecánico de producción. El medio es convertido en fetiche: y como tal absorbe el placer. Del mismo modo que la Ilustración reduce teóricamente a ilusiones los fines con que se adornaba el antiguo dominio, sustrae a éste, mediante la posibilidad de la abundancia, el fundamento práctico que lo sostiene. El dominio sobrevive como fin para sí mismo bajo la forma de poder económico. El placer lleva ya la huella de lo anticuado, de lo no funcional, lo mismo que la metafísica que lo prohibía. Juliette habla de los motivos del delito[59]. Ella misma no es menos ambiciosa y ávida de dinero que su amigo Sbrigani, pero adora lo prohibido. Sbrigani, el hombre del medio y del deber, es más avanzado. «Enriquecernos, ése es nuestro objetivo, y nos sentiremos muy culpables si no lo conseguimos; sólo por el camino de la fortuna puede uno permitirse la cosecha de los placeres: hasta entonces hay que olvidarse de ellos.» A pesar de su superioridad racional, Juliette se aferra a una superstición. Reconoce la ingenuidad del sacrilegio, pero al final saca placer de él. Ahora bien, todo placer revela idolatría: es entrega de sí a otro. La naturaleza no conoce realmente el placer: no va más allá de la satisfación de la necesidad. Todo placer es social, en los afectos no sublimados tanto como en los sublimados. El placer procede de la alienación. Aun donde el placer ignora la prohibición que infringe, siempre surge de la civilización, del orden estable, desde donde anhela volver a la naturaleza de la que dicho orden lo protege. Los hombres experimentan el encanto del placer sólo cuando el sueño los arranca de la obligación del trabajo, del vínculo del individuo a una determinada función social, y en último término a un yo, y los reporta a la prehistoria libre de dominio y disciplina. La nostalgia de quien se halla prisionero de la civilización, la «desesperación objetiva» de aquellos que tuvieron que convertirse en un elemento del orden social, era el *humus* del que se alimentaba su pasión por los

de haberle tenido apuntado durante horas con una pistola y de haberle humillado; cf. *Los Angeles Examiner* del 29 de noviembre de 1942).

58. *Juliette*, cit., vol. III, 78 s. (trad. cast. *Juliette* 2, 53 s).

59. *Ibid.*, vol. IV, 26 s. (trad. cast., *Ibid.*, 297).

dioses y los demonios, a los que se dirigía en adoración como a la naturaleza transfigurada. El pensamiento surgió bajo el signo de la liberación de la terrible naturaleza, que al final fue enteramente sojuzgada. El placer es, por así decirlo, su venganza. En él los hombres se liberan del pensamiento, escapan a la civilización. En las sociedades más antiguas este retorno estaba previsto y actuado en común en las fiestas. Las orgías primitivas constituyen el origen colectivo del placer. «Este intermedio de confusión universal representado por la fiesta —dice R. Caillois— aparece por lo tanto como el instante en que el orden cósmico es suprimido. Por ello, mientra dura, todos los excesos son lícitos. Hay que actuar contra las reglas. Todo debe ocurrir al revés. En la época mítica el curso del tiempo estaba invertido: se nacía viejo y se moría niño... Así son sistemáticamente violadas todas las normas que protegen el justo orden natural y social» [60]. Los hombres se abandonan a las potencias transfiguradas del origen; pero debido a la suspensión de la prohibición, esta acción adquiere el carácter de exceso y de locura [61]. Sólo con el progreso de la civilización y la Ilustración el *sí mismo* fortalecido y el dominio consolidado convierten la fiesta en una farsa. Los amos introducen el placer como racional, como tributo a la naturaleza no del todo domada; tratan, para sí mismos, de neutralizarlo y al mismo tiempo de conservarlo en la cultura superior; y para los sometidos procuran dosificarlo donde no puede ser enteramente negado. El placer se convierte en objeto de manipulación hasta que, finalmente, desaparece en la organización. La evolución va desde la fiesta primitiva hasta las vacaciones. «Cuanto más se hace valer la complicación del organismo social, menos permite éste una detención del curso normal de la vida. Hoy como ayer y mañana como hoy, todo debe continuar como antes. La alteración universal ya no es posible. El período de turbulencia se individualiza. Las vacaciones ocupan el lugar de la fiesta» [62]. En el fascismo las vacaciones son completadas con la falsa ebriedad colectiva producida mediante la radio, los grandes titulares y la bencedrina *. Sbrigani presiente ya algo de esto. Se permite ciertas diversiones *sur la route de la fortune*, a modo de vacaciones. Juliette, por el contrario, se mantiene en el *Ancien Régime*. Ella diviniza el pecado. Su libertinaje está bajo el anatema del catolicismo como el éxtasis de la monja bajo el del paganismo.

60. «Théorie de la Fête»: *Nouvelle Revue Française* (1940) 49.
61. Cf. R. Caillois, *Ibid.*
62. *Ibid.*, 58 s.
* (Nombre registrado de la anfetamina. Fuerte excitante suministrado por los comandantes nazis a sus tropas. *N. del T. it.*).

Nietzsche sabe que todo placer es aún mítico. En su abandono a la naturaleza, el placer renuncia a aquello que sería posible, lo mismo que la compasión a la transformación del todo. Ambos, placer y compasión, contienen un momento de resignación. Nietzsche descubre el placer en todos los escondrijos: como narcisismo en la soledad, como masoquismo en las depresiones del escrupuloso. «¡Contra aquellos que sólo gozan!»[63]. Juliette trata de salvarlo rechazando el amor abnegado, característico del último siglo de la burguesía como resistencia a la sabiduría burguesa. En el amor, el placer estaba unido a la divinización del hombre que lo procuraba: era la pasión propiamente humana. Pero, al final, ese amor es revocado como juicio de valor condicionado por el sexo. En la adoración exaltada del amante, lo mismo que en la admiración sin límites de la que éste era objeto por parte de la amada, se transfiguraba, ocultándola, siempre de nuevo la efectiva servidumbre de la mujer. Sobre la base del reconocimiento de esta servidumbre se reconciliaban los sexos una y otra vez de nuevo: la mujer parecía asumir libremente la derrota y el varón atribuirle la victoria. La jerarquía de los sexos, el yugo impuesto al carácter femenino por el ordenamiento masculino de la propiedad, fue idealizado por el cristianismo en el matrimonio como unión de corazones, y así se bagatelizó el recuerdo de la edad prepatriarcal como pasado mejor del sexo. En la época de la gran industria * el amor es anulado. La disolución de la propiedad media, el ocaso del sujeto económico independiente, afectan a la familia: ésta ya no es más la, en otro tiempo, famosa célula de la sociedad, porque no constituye ya la base de la existencia económica del burgués. Los hijos no tienen ya a la familia como horizonte de su vida; la independencia del padre desaparece, y con ella la resistencia contra su autoridad. Antes, la servidumbre de la joven en la casa paterna encendía en ella la pasión que parecía conducir a la libertad, aun cuando luego no se realizaba en el matrimonio ni en ningún otro lugar fuera de casa. Al abrirse para la joven la perspectiva del trabajo, se le cierra la del amor. Cuanto más universalmente el sistema de la industria moderna ** exige de cada uno que se venda y se ponga a su servicio, tanto más todo aquello que no pertenece a la masa de los *white trash* ***, en la que confluyen el desempleo y el trabajo no cualificado, se convierte en el pequeño ex-

63. *Nachlass*, cit., vol. XII, 364.

* «bagatelizó... gran industria»/1944: «se hipostasió como lograda reconciliación. Bajo el monopolio».

** «sistema... industria moderna»/1944: «monopolio».

*** (Chusma blanca: expresión despectiva para designar a trabajadores de piel blanca).

perto, en una existencia que debe mirar por sí misma. Como trabajo cualificado, la autonomía del empresario, que pertenece ya al pasado, se extiende sobre todos los admitidos en la producción, y por tanto también sobre la mujer «profesionalmente activa», como su propio carácter. La autoestima de los hombres crece proporcionalmente a su fungibilidad. El desafío a la familia deja con ello de ser una osadía, lo mismo que la relación con el amigo en el tiempo de ocio no abre de por sí el séptimo cielo. Los hombres adquieren la relación racional, calculadora, con el propio sexo que había sido proclamada desde hacía tiempo como vieja sabiduría en el círculo ilustrado de Juliette. Espíritu y cuerpo son separados en la realidad, como habían exigido aquellos libertinos, en cuanto burgueses indiscretos. «Una vez más...», declara Noirceuil de forma racionalista[64], «me parece que son cosas muy diferentes amar y gozar... Porque los sentimientos de cariño se conceden a las relaciones de humor y de conveniencia, pero no se deben de ninguna manera a la belleza de un seno o al bonito torneado de un culo, y estos objetos que, según nuestros gustos, pueden excitar vivamente los afectos físicos, me parece, sin embargo, que no tienen el mismo derecho a los afectos morales. Para terminar con mi comparación, Bélise es fea, tiene cuarenta años, ni una sola gracia en toda su persona, ni un rasgo regular, ni un solo atractivo; pero Bélise tiene ingenio, un carácter delicioso, un millón de cosas que se encadenan con mis sentimientos y mis gustos: no tendré ningún deseo de acostarme con Bélise, pero no por eso dejaré de amarla con locura; desearé con todas mis fuerzas tener a Amarinthe, pero la detestaré cordialmente en cuanto la fiebre del deseo se me haya pasado...». La consecuencia inevitable, que estaba dada ya implícitamente en la división cartesiana del hombre en *res cogitans* y *res extensa*, se expresa con toda claridad como destrucción del amor romántico. Éste es considerado como enmascaramiento y racionalización del impulso corporal, «una falsa metafísica, siempre peligrosa»[65], como afirma el conde de Belmor en su gran discurso sobre el amor. Los amigos de Juliette, con todo su libertinaje, conciben la sexualidad frente a la ternura, y el amor terrenal frente al celeste, no sólo como un tanto excesivamente poderosa, sino también como excesivamente inofensiva. La belleza del cuello y la redondez de las caderas actúan sobre la sexualidad no como hechos ahistóricos, naturales, sino como imágenes en las que se encierra toda la experiencia social; y en esta experiencia vive la intención hacia aquello que es distinto a la naturaleza: el amor no limitado al

64. *Juliette*, cit., vol. II, 81 s. (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 286 s.).
65. *Juliette*, cit., vol. III, 172 s. (trad. cast., *Juliette 2*, cit., 110).

sexo. Pero la ternura, incluso la más inmaterial, es sexualidad transformada; la caricia de la mano sobre el pelo, el beso en la frente, que expresan la locura del amor espiritual, son los golpes y los mordiscos pacificados de los salvajes australianos en el acto conyugal. La separación es abstracta. La metafísica —enseña Belmor— falsea los hechos, impide ver al amado como él es; procede de la magia, es un velo. «¡Y no lo arranco! Es debilidad... pusilanimidad. Examinémosla detalladamente después del goce, a esa diosa que me cegaba antes» [66]. El amor mismo es un concepto no científico: «Siempre falsas definiciones nos extravían», declara Dolmance en el memorable V diálogo de la *Philosophie dans le Boudoir*; «yo no sé lo que es el corazón; llamo así sólo a las debilidades del espíritu» [67]. «Echemos una ojeada, como dice Lucrecia, detrás de las *bambalinas de la vida*», es decir, hagamos un examen a sangre fría y veremos que ni la exaltación de la amada ni el sentimiento romántico resisten al análisis: «Es el cuerpo lo único que amo, y es el cuerpo lo único que echo de menos, aunque pueda encontrarlo en cualquier instante» [68]. Verdadero en todo ello es el haber captado la disociación del amor, la obra del progreso. Esta disociación, que mecaniza el placer y desfigura la nostalgia en ilusión y engaño, afecta al amor en su mismo centro. Al convertir el elogio de la sexualidad genital y perversa en la censura de lo no natural, de lo inmaterial o ilusorio, la libertina misma se coloca de parte de aquella normalidad que con el desborde utópico del amor reduce también el placer físico, con la felicidad del séptimo cielo también la de la más estrecha cercanía. El depravado sin ilusiones, en favor de quien Juliette se pronuncia, se transforma, por obra del pedagogo sexual, del psicoanalista y del terapeuta hormonal, en el hombre práctico y comunicativo que extiende su pronunciamiento en favor de la higiene y el deporte también a la vida sexual. La crítica de Juliette es contradictoria como la Ilustración misma. En la medida en que la destrucción sacrílega de los tabúes, aliada una vez con la revolución burguesa, no se ha convertido en la nueva «justicia de la realidad», continúa viviendo con el amor sublime como fidelidad a la utopía ya cercana, que liberará el placer físico para todos.

«El ridículo entusiasmo» que nos entregaba a un individuo determinado como único, la exaltación de la mujer en el amor nos remonta, más allá del cristianismo, a estadios matriarcales. «... Es cierto que

66. *Ibid.*, 176 s. (trad. cast., *Ibid.*, 112).

67. Edition privée par Helpey, 267 (trad. cast., *La filosofía en el tocador*, Akal, Madrid, 1980, 238).

68. *Juliette*, *Ibid.* (trad. cast., *Juliette* 2, cit., 113).

nuestro espíritu de galantería caballeresca, que ridículamente ofrece a nuestro homenaje el objeto que sólo está hecho para nuestras necesidades, es cierto, digo, que este espíritu procede del antiguo respeto que nuestros antepasados tenían en otro tiempo por las mujeres, en razón del oficio de adivinas que ejercían en las ciudades y en las villas: por temor se pasó del respeto al culto, y la galantería nació en el seno de la superstición. Pero este respeto no estuvo jamás en la naturaleza y perderíamos nuestro tiempo si lo buscásemos en ella. La inferioridad de este sexo respecto al nuestro está demasiado bien fijada para que jamás pueda excitar en nosotros ningún motivo sólido para respetarlo, y el amor, que nació de este respeto ciego, es un prejuicio igual que él»[69]. En la violencia, por muy enmascarada que esté bajo formas legales, se basa en último término la jerarquía social. El dominio sobre la naturaleza se reproduce en el interior de la humanidad. La civilización cristiana, que hizo que la idea de proteger a los físicamente débiles redundara en beneficio de la explotación de los siervos robustos, no ha logrado nunca conquistar del todo los corazones de los pueblos convertidos. Demasiadas veces fue desmentido el principio del amor por el agudo intelecto y por las aún más afiladas armas de los príncipes cristianos, hasta que el luteranismo eliminó la antítesis entre estado y doctrina, haciendo de la espada y el látigo la quintaesencia del evangelio. El luteranismo identificó la libertad espiritual directamente con la afirmación de la opresión real. Pero la mujer lleva el estigma de la debilidad, y a causa de ésta se halla en minoría, incluso allí donde numéricamente es superior al hombre. Como en el caso de los nativos sometidos en las primitivas formaciones estatales, o en el de los indígeneas de las colonias, inferiores en organización y armamento a los conquistadores, o en el de los judíos entre los arios, su incapacidad para defenderse constituye el título jurídico para su opresión: «No hay duda que hay una diferencia tan cierta, tan importante, entre un hombre y una mujer como entre el hombre y el mono de los bosques. Estaríamos tan bien fundados negando que las mujeres forman parte de nuestra especie como lo estamos al negar que esa especie de mono sea nuestro hermano. Que se examine atentamente a una mujer desnuda junto a un hombre de su edad y desnudo como ella, fácilmente nos convenceremos de la sensible diferencia que existe (sexo aparte) en la composición de estos dos seres, veremos claramente que la mujer no es más que una degradación del hombre; las diferencias existen igualmente en el interior, y la anatomía de una y otra especie, realizada al mismo tiempo y con la más escrupulosa atención,

69. *Ibid.* (trad. cast., *Ibid.*, 114).

descubre esas verdades» [70]. El intento del cristianismo de compensar ideológicamente la opresión del sexo mediante el respeto a la mujer y de ennoblecer así el recuerdo de lo arcaico, en lugar de reprimirlo solamente, se paga con el resentimiento hacia la mujer exaltada y hacia el placer teóricamente emancipado. El sentimiento que se corresponde con la práctica de la opresión no es la reverencia, sino el desprecio, y siempre, en los siglos cristianos, tras el amor al prójimo ha estado en acecho el odio prohibido, y convertido ya en obsesivo, contra el objeto que traía continuamente a la memoria la inutilidad del esfuerzo: la mujer. Ésta pagó el culto a la virgen con la creencia en las brujas, venganza ejercida sobre el recuerdo de aquella profetisa precristiana que ponía secretamente en cuestión el orden sagrado del dominio patriarcal. La mujer provoca el furor salvaje del hombre semiconvertido, que debe honrarla, lo mismo que el débil en general provoca el odio implacable del fuerte sólo superficialmente civilizado, que debe perdonarlo. Sade hace consciente este odio. «Nunca he creído que de la unión de dos cuerpos pueda surgir la de los corazones: veo en esa unión física muchos motivos de desprecio..., de repugnancia, pero ni uno solo de amor», dice el conde Ghigi, comandante de la policía romana, «...» [71]. Y el ministro Saint-Fond, cuando una muchacha aterrorizada por él, funcionario ejecutivo del rey, estalla en lágrimas, exclama: «Así es como me gustan las mujeres... ¡Que no pueda reducirlas a todas a este estado con una sola palabra!» [72]. El hombre como señor niega a la mujer el honor de individualizarse. La mujer individual es socialmente un ejemplo de la especie, exponente de su sexo, y así, enteramente dominada por la lógica masculina, representa a la naturaleza, sustrato de incesante subsunción en la idea, de interminable sometimiento en la realidad. La mujer como presunto ser natural es producto de la historia que la desnaturaliza. Pero la desesperada voluntad de destruir todo lo que encarna la fascinación de la naturaleza, de aquello que es fisiológica, biológica, nacional y socialmente más débil, demuestra que el intento del cristianismo ha fracasado. «... ¡Que no pueda yo, con una sola palabra, reducirlas a todas a este estado!» Extirpar de raíz la irresistible tentación de recaer en la naturaleza: ésa es la crueldad que brota de la civilización fracasada, la barbarie, la otra cara de la cultura. «¡Todas!» Pues la destrucción no admite excepciones; la voluntad de destruir es totalitaria, y totalitaria es sólo la voluntad de destruir. «He llegado al punto

70. *Ibid.*, 188-189 (trad. cast., *Ibid.*, 120 nota 13).
71. *Juliette*, cit., vol. IV, 261 (trad. cast., *Ibid.*, 380).
72. *Ibid.*, vol. II, 273 (trad. cast., *Juliette 1*, cit., 405).

—dice Juliette al Papa— de no tener nada sagrado, al punto de desear, como Tiberio, que el género humano no tenga más que una cabeza para tener el placer de cortarla de un solo golpe» [73]. Los signos de la impotencia, los movimientos ansiosos y descompuestos: angustia de la criatura, bullicio, provocan el ansia de matar. La declaración de odio hacia la mujer en cuanto criatura espiritual y físicamente más bébil, que lleva en su frente la huella del dominio, es la misma que la del antisemitismo. En las mujeres como en los judíos se percibe que no han dominado desde hace miles de años. Viven, aun cuando podrían ser eliminados, y su angustia y debilidad, su mayor afinidad a la naturaleza por la continua presión a la que son sometidos, es su elemento vital. Ello irrita al fuerte, que paga su propia fuerza con la tensa distanciación de la naturaleza y no puede permitirse jamás la angustia, que le produce un ciego furor. El fuerte se identifica con la naturaleza produciendo en sus víctimas, miles de veces, el grito que a él mismo no le está permitido emitir. «¡Locas criaturas», escribe sobre las mujeres el presidente Blammont en *Aline y Valcour*, «cómo gozo viéndolas debatirse entre mis manos! Es como el cordero entre las garras del león» [74]. Y en la misma carta: «Es como en la conquista de una ciudad: hay que adueñarse de las alturas...; se toman todas las posiciones dominantes y luego se irrumpe en la plaza, sin temer ya resistencia» [75]. Lo que está abajo atrae hacia sí la agresión: infligir una humillación produce el mayor goce allí donde ya ha golpeado la desdicha. Cuanto menor es el riesgo para el que está arriba, menos impedimentos halla el placer de torturar, que está ahora a su disposición: sólo en la desesperación sin salida de la víctima el dominio se convierte en diversión y triunfa en la anulación de su propio principio, la disciplina. La angustia que no amenaza ya a uno mismo estalla en la risa cordial, expresión del endurecimiento en sí mismo del individuo, que disfruta de la vida plenamente sólo en el colectivo. La risa estrepitosa ha denunciado en todo tiempo la civilización. «De toda lava eructada por ese cráter que es la boca humana, la más devastadora es la alegría», dice Víctor Hugo en el capítulo titulado «Las tempestades humanas, peores que las del océano» [76]. Y Juliette, por su parte, enseña [77]: «Es sobre el infortunio donde hay que hacer recaer todo lo que se pueda el peso de las maldades; las lágrimas arrancadas de la indi-

73. *Juliette*, cit., vol. IV, 379 (trad. cast., *Juliette 2*, 444 s.).

74. *Aline et Valcour*, Bruxelles, 1883, vol. I., 58 (trad. cast. de F. Montes, *Historia de Aline y Valcour*, Espiral/Fundamentos, Madrid, 1981).

75. *Ibid.*, 57.

76. Víctor Hugo, *L'Homme qui rit*, vol. VIII, cap. 7.

77. *Juliette*, cit., vol. IV, 199 (trad. cast., *Juliette 2*, 342).

gencia tienen una actitud que despierta con mucha más fuerza el fluido nervioso...» [78]. El placer puede aliarse, además de con la ternura, con la crueldad, y el amor sexual se convierte en lo que siempre fue para Nietzsche [79]: «en sus medios es la guerra, en su fundamento es el "odio mortal"». «En el macho y en la hembra animales», nos enseña la zoología, «el "amor"o la atracción sexual es en su origen esencialmente "sádico"; le resulta esencial infligir dolor; es cruel como el hambre» [80]. De este modo, la civilización nos reconduce, como a su último resultado, a la terrible naturaleza. El amor mortal, sobre el que Sade hace caer toda la luz de la exposición, y la generosidad pudorosamente desvergonzada de Nietzsche, que quisiera evitar a toda costa la humillación a quien sufre: la ilusión de la crueldad, como la de la grandeza, actúa con los hombres, en la ficción y la fantasía, con la misma dureza que lo hará después el fascismo alemán en la realidad *. Pero mientras el coloso insconsciente de la realidad, el capitalismo sin sujeto, cumple ciegamente la destrucción, el delirio del sujeto rebelde espera de ella su cumplimiento e irradia así al mismo tiempo, con la frialdad glacial hacia los hombres tratados como cosas, el amor invertido, que en un mundo de cosas ocupa el puesto del amor directo. La enfermedad se convierte en síntoma de curación. La locura reconoce en la idealización de las víctimas su propia humillación. Ella se adecua al monstruo del dominio, al que no puede superar en la realidad. Como horror, la imaginación trata de hacer frente al horror. El proverbio romano *res severa verum gaudium* no es sólo una incitación al trabajo. Expresa también la insoluble contradicción del orden que convierte la felicidad en su parodia, allí donde la admite y sanciona, y la suscita solamente allí donde la proscribe. Sade y Nietzsche han inmortalizado esta contradicción, pero han contribuido así a aproximarla al concepto.

Frente a la *ratio*, la entrega a la criatura adorada aparece como idolatría. El que la divinización esté destinada a desaparecer es consecuencia de la prohibición de la mitología, tal como fue decretada por el monoteísmo judío y puesta en práctica por su forma secularizada, la Ilustración, a través de la historia del pensamiento en las sucesivas formas de veneración. En el derrumbamiento de la realidad económica, que siempre estuvo en la base de la superstición, fueron li-

78. Cf. *Les 120 Journées de Sodome*, Paris, 1935, vol. II, 308 (trad. cast., *Las 120 Jornadas de Sodoma*, Espiral/Fundamentos, Madrid, 1980, 297 s.).

79. *Der Fall Wagner*, en *Werke*, cit., vol. VIII, 10 (trad. cast., *El caso Wagner*, en *Obras*, cit., vol. IV, 617).

80. R. Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, vol. I, 119.

* «después...en la realidad/1944: «la sociedad de clases en la realidad».

beradas las fuerzas específicas de la negación. El cristianismo, en cambio, ha predicado el amor: la pura adoración de Jesús. Ha tratado de elevar el ciego impulso sexual mediante la santificación del matrimonio, lo mismo que de acercar a la tierra la ley cristalina mediante la gracia celeste. La reconciliación de la civilización con la naturaleza, que el cristianismo quiso obtener anticipadamente con la doctrina del Dios crucificado, permaneció tan ajena al judaísmo como al rigorismo de la Ilustración. Moisés y Kant no predicaron el sentimiento; su fría ley no conoce ni el amor ni la hoguera. La lucha de Nietzsche contra el monoteísmo alcanza a la doctrina cristiana más profundamente que a la judía. Él niega la ley, ciertamente, pero quiere pertenecer al «yo superior» [81], no al natural, sino al más-que-natural. Él quiere sustituir a Dios por el superhombre, porque el monoteísmo, y en especial su forma adulterada, la cristiana, se deja desenmascarar ya como mitología. Pero lo mismo que al servicio de este yo superior los viejos ideales ascéticos son elogiados por Nietzsche como autosuperación «para la formación de la fuerza de dominio» [82], así el yo superior se revela como el intento desesperado de salvar a Dios, que ha muerto; como renovación de la empresa kantiana de transformar la ley divina en autonomía para salvar la civilización europea, que entregó su espíritu en el escepticismo inglés. El principio kantiano de «que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto» [83], es también el secreto del superhombre. Su voluntad no es menos despótica que la del imperativo categórico. Ambos principios apuntan a la independencia respecto a potencias exteriores, a la incondicional mayoría de edad, considerada como esencia de la Ilustración. Ciertamente, en la medida en que el miedo ante la mentira, que Nietzsche desacreditó en sus momentos más lúcidos como «donquijotería» [84], sustituye la ley por la autolegislación, y todo se torna transparente como una sola y grande superstición puesta al descubierto, la misma Ilustración, más aún, la verdad en cualquiera de sus formas, se convierte en ídolo, y descubrimos «que también nosotros, los que buscamos hoy el conocimiento, nosotros los impíos y los antimetafísicos, tomamos todavía nuestro fuego al incendio encendido

81. *Nachlass*, en *Werke*, cit., vol. XI, 216.
82. *Ibid.*, vol. XIV, 273.
83. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, cit., vol. IV, 432 (trad. cast. de M. García Morente, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, [8]1983, 89).
84. *Die Fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*, cit., vol. V, 275 (trad. cast., *El gay saber*, en *Obras*, cit., vol. III, 163); cf. *Genealogie der Moral*, en *Ibid.*, vol. VII, 267-71.

por una fe nacida hace miles de años, aquella fe cristiana, que también fue la fe de Platón, y que admitía que Dios es la verdad y la verdad es divina» [85]. También la ciencia, por tanto, cae bajo la crítica de la metafísica. La negación de Dios encierra en sí la contradicción insuperable; ella niega el saber mismo. Sade no ha llevado el concepto de Ilustración hasta este punto de inversión. La reflexión de la ciencia sobre sí misma, la conciencia de la Ilustración, estaba reservada a la filosofía, es decir, a los alemanes. Para Sade, la Ilustración no es tanto un fenómeno espiritual como un fenómeno social. Sade impulsó la disolución de los vínculos que Nietzsche creyó, idealísticamente, poder superar mediante el yo superior: la crítica a la solidaridad con la sociedad, el trabajo y la familia [86], hasta la proclamación de la anarquía. Su obra desenmascara el carácter mitológico de los principios sobre los cuales descansa, según la religión, la sociedad civilizada: el decálogo, la autoridad paterna, la propiedad. Es exactamente la inversión de la teoría social desarrollada por Le Play cien años después [87]. Cada uno de los diez mandamientos experimenta la prueba de su nulidad ante la instancia de la razón formal. Todos son desenmascarados, sin residuos, como ideología. El alegato en favor del homicidio es realizado, a petición de Juliette, por el Papa mismo [88]. A éste le resulta más fácil racionalizar las acciones anticristianas que jamás lo fue justificar los principios cristianos según los cuales esas acciones proceden del diablo, mediante la luz natural. El *philosophe mitré* que justifica el asesinato debe recurrir a menos sofismas que Maimónides y santo Tomás, que lo condenan. La razón romana está aliada, más aún que el dios prusiano, con los batallones más fuertes. Pero la ley está destronada y el amor, que la debía humanizar, ha quedado desenmascarado como retorno a la idolatría. No sólo el amor sexual romántico ha caído, como metafísica, bajo el veredicto de la ciencia y la industria, sino todo amor en cuanto tal, pues ante la razón ninguno es capaz de resistir: el de la mujer al marido tan poco como el del amante a la amada, el de los padres tan poco como el de los hijos. El duque de Blangis anuncia a los sometidos que las mujeres emparentadas con los señores, hijas y esposas, serían tratadas tan severamente, incluso más severamente que las otras. «Y esto precisamente para haceros ver cuán despreciables son para nosotros los lazos con que tal vez nos creéis atados» [89]. El amor de la mujer es revocado, al igual que

85. *Ibid.* (trad. cast., *Ibid.*).
86. Cf. Fr. Nietzsche, *Nachlass*, cit., vol. XI, 216.
87. Cf. Le Play, *Les Ouvriers Européens*, Paris, 1879, vol. I, particularmente 133 s.
88. *Juliette*, cit., vol. IV, 303 s. (trad. cast., *Juliette 2*, 405 s.).
89. *Les 120 Journées de Sodome*, cit., vol I, 72 (trad. cast., *Las 120 Jornadas*, cit., 71).

el del hombre. Las reglas del libertinaje que Saint-Fond comunica a Juliette deben valer para todas las mujeres[90]. Dolmance ofrece el desencantamiento materialista del amor paterno y materno. «Estos últimos lazos fueron fruto del pavor que sintieron los padres a ser abandonados en su vejez, y los cuidados interesados que tienen para con nosotros en nuestra infancia son sólo para merecer luego las mismas atenciones en su postrera edad» [91]. El argumento de Sade es tan viejo como la burguesía. Ya Demócrito denunció el amor de los padres como amor movido por intereses económicos[92]. Pero Sade desmistifica también la exogamia, fundamento de la civilización. El incesto no tiene, en su opinión, ningún motivo racional en contra de sí[93], y el argumento higiénico que se le oponía ha sido finalmente revocado por la ciencia más avanzada. Ésta ha ratificado el frío juicio de Sade: «No se halla en modo alguno probado que los hijos incestuosos tiendan más que los otros a nacer cretinos, sordomudos, raquíticos, etc.» [94]. La familia, mantenida unida no por el amor sexual romántico sino por el amor materno, que constituye la base de toda ternura y sentimiento social[95], entra en conflicto con la sociedad misma. «No soñéis con hacer buenos republicanos mientras aisléis en sus familias a los niños, que no deben pertenecer más a la república... Si hay el menor inconveniente en dejar a los niños mamar así en sus familias intereses a menudo muy diferentes de los de la patria, no hay más que ventajas en separarlos de ellas» [96]. Los «lazos del himeneo» han de destruirse por razones sociales, el conocimiento del padre está «prohibido absolutamente» a los hijos, que son «solamente... hijos de la patria» [97], y la anarquía, el individualismo, proclamado por Sade en lucha contra las leyes[98], desemboca en el dominio absoluto del universal, de la república. Lo mismo que el Dios destronado retorna convertido en un ídolo más despiadado, así el viejo Estado burgués «guardián nocturno» en la violencia del colectivo fascista. Sade ha pensado hasta el fin el socialismo de Estado, en cuyos primeros pasos fracasaron Robespierre y Saint-Just. Si la burguesía envió a éstos,

90. Cf. *Juliette*, cit., vol. II, 234 nota (trad. cast., *Juliette 1*, 380 nota 11).
91. *La Philosophie dans le Boudoir*, cit., 185 (trad. cast., *La filosofía*, cit., 151).
92. Cf. Democrito, Fragmento 278, ed. Diels, Berlin, 1912, vol. II, 117 s.
93. *La Philosophie dans le Boudoir*, cit., 242 (trad. cast., *La filosofía*, cit., 210 s.).
94. S. Reinach, «La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur», en *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905, vol. I, 157
95. *La Philosophie dans le Boudoir*, cit., 238 (trad. cast., *La filosofía*, cit., 206).
96. *Ibid.*, 238-249 (trad. cast., *Ibid.*, 206 s.).
97. *Ibid.* (trad. cast., *Ibid.*, 207).
98. *Juliette*, cit., vol IV, 240-244 (trad. cast., *Juliette 2*, 363-368).

sus políticos más fieles, a la guillotina, a su escritor más sincero lo ha relegado al infierno de la Biblioteca Nacional. Pues la *Chronique scandaleuse* de Justine y Juliette, que, como producida en serie, en el estilo del siglo XVIII, prefigura la novela por entregas del siglo diecinueve y la literatura de masas del veinte, es el poema épico de Homero, una vez que éste se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominio. En la medida en que ahora dicho pensamiento siente horror de sí mismo ante su propia imagen, abre la mirada hacia lo que está más allá de él. No es el armónico ideal social, que también para Sade destella en el futuro («guardad vuestras fronteras y quedaos en casa» [99]); ni siquiera la utopía socialista, que está desarrollada en la historia de Zamé [100], sino el hecho de que Sade no haya dejado a los adversarios la tarea de hacer que la Ilustración se horrorice de sí misma, lo que hace de su obra una palanca para su rescate.

Los escritores oscuros de la burguesía no han intentado, como sus apologetas, paliar las consecuencias de la Ilustración mediante doctrinas armonizantes. No han pretendido que la razón formalística tuviera una relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad. Mientras que los escritores luminosos cubrían, negándolo, el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio, aquéllos expresaban sin miramientos la verdad desconcertante: «El cielo pone estas riquezas en manos manchadas de uxoricidio, de infanticidio, de sodomía, de asesinatos, de prostituciones, de infamias; ¡para recompensarme de estos horrores, los pone a mi disposición!», dice Clairwil en el resumen de la biografía de su hermano [101]. Ella exagera. La justicia del mal dominio no es tan consecuente como para premiar sólo las atrocidades. Pero sólo la exageración es verdadera. La esencia de la prehistoria * es la manifestación del supremo horror en el individuo particular. Detrás de la observación estadística de los asesinados en el *pogrom*, que incluye también a los fusilados por piedad, desaparece la esencia, que sólo aparece a la luz en la exposición exacta de la excepción, de la tortura más feroz. La existencia feliz en el mundo del horror es refutada como infame por el hecho de su mera existencia. Ésta se convierte con ello en la esencia y aquélla se vuelve insignificante. Al asesinato de los propios hijos y de las mujeres, a la prostitución y la sodomía, se ha llegado seguramente con

99. *La Philosophie dans le Boudoir*, cit., 263 (trad. cast., *La filosofía*, cit., 234).
100. *Aline et Valcour*, cit., vol. II, 181 s.
101. *Juliette*, cit., vol. V., 232 (trad. cast., *Juliette* 3, 149 s.).
* (Cf. nota ****** en 91).

menos frecuencia, en la época burguesa, entre los de arriba que entre los súbditos, que asumieron las costumbres de los señores de las épocas precedentes. Pero éstos, en cambio, cuando estaba en juego el poder, han acumulado montañas de cadáveres incluso en los siglos más recientes. Frente a la mentalidad y a las acciones de los señores en el fascismo, en el que el dominio se ha encontrado a sí mismo, la descripción entusiasta de la vida de Brisa-Testas, en la que aquéllos ciertamente pueden reconocerse, se reduce a inocuidad familiar. Los vicios privados son en Sade, como ya en Mandeville, la historiografía anticipada de las virtudes públicas de la era totalitaria. El no haber ocultado, sino proclamado a los cuatro vientos, la imposibilidad de ofrecer desde la razón un argumento de principio contra el asesinato, ha encendido el odio con el que justamente los progresistas persiguen aún hoy a Sade y a Nietzsche. A diferencia del positivismo lógico, ambos tomaron la palabra a la ciencia. El que ellos insistan más decididamente que aquél en la *ratio* tiene el secreto sentido de liberar de su capullo a la utopía, que está encerrada, como en el concepto kantiano de razón, en toda gran filosofía: la utopía de una humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de la deformación. Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más misericordiosas que las de los lacayos de la burguesía. «¿Dónde están tus grandes peligros?», se preguntó Nietzsche una vez [102]: «En la piedad». Con su negación ha salvado Nietzsche la confianza inquebrantable en el hombre, que es traicionada día a día por toda promesa consoladora.

102. *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., vol. V, 205 (trad. cast., *El gay saber*, cit., 131).

LA INDUSTRIA CULTURAL

Ilustración como engaño de masas

La tesis sociológica según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero. Los * organismos decorativos de las administraciones y exposiciones industriales apenas se diferencian en los países autoritarios y en los demás. Los tersos y colosales palacios que se alzan por todas partes representan la ingeniosa regularidad de los grandes monopolios internacionales a la que ya tendía la desatada iniciativa privada, cuyos monumentos son los sombríos edificios de viviendas y comerciales de las ciudades desoladas. Las casas más antiguas en torno a los centros de hormigón aparecen ya como suburbios, y los nuevos chalés a las afueras de la ciudad proclaman, como las frágiles construcciones de las muestras internacionales, la alabanza al progreso técnico, invitando a liquidarlos, tras un breve uso, como latas de conserva. Pero los proyectos urbanísticos, que deberían perpetuar en pequeñas viviendas higiénicas al individuo como ser independiente, lo someten tanto más radicalmente a su contrario, al poder total del capital. Conforme sus habitantes son obligados a afluir a los centros

* «Los»/1944: «El pabellón alemán y el ruso de la Exposición universal de París de 1937 parecían de la misma esencia y los».

para el trabajo y la diversión, es decir, como productores y consumidores, las células-vivienda cristalizan en complejos bien organizados. La unidad visible de macrocosmos y microcosmos muestra a los hombres el modelo de su cultura: la falsa identidad de universal y particular. Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica, y su esqueleto —el armazón conceptual fabricado por aquél— comienza a dibujarse. Los dirigentes no están ya en absoluto interesados en esconder dicho armazón; su poder se refuerza cuanto más brutalmente se declara. El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente. Se autodefinen como industrias, y las cifras publicadas de los sueldos de sus directores generales eliminan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos.

Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y planificación por parte de los detentores. Los estándares habrían surgido en un comienzo de las necesidades de los consumidores: de ahí que fueran aceptados sin oposición. Y, en realidad, es en el círculo de manipulación y de necesidad que la refuerza donde la unidad del sistema se afianza más cada vez. Pero en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes * sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía. Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual**. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. El paso del teléfono a la radio ha separado claramente los papeles. Liberal, el telé-

* «de los económicamente más fuertes»/1944: «del capital».

** «economía actual»/1944: «economía del beneficio».

fono dejaba aún jugar al participante el papel de sujeto. La radio, democrática, convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras. No se ha desarrollado ningún sistema de réplica, y las emisiones privadas están condenadas a la clandestinidad. Se limitan al ámbito no reconocido de los «aficionados», que por lo demás son organizados desde arriba. Cualquier huella de espontaneidad del público en el marco de la radio oficial es dirigido y absorbido, en una selección de especialistas, por cazadores de talento, competiciones ante el micrófono y manifestaciones domesticadas de todo género. Los talentos pertenecen a la empresa, aun antes de que ésta los presente: de otro modo no se adaptarían tan fervientemente. La constitución del público, que en teoría y de hecho favorece al sistema de la industria cultural, es una parte del sistema, no su disculpa. Cuando una rama artística procede según la misma receta que otra, muy diversa de ella por lo que respecta al contenido y a los medios expresivos; cuando el nudo dramático en las «operas de jabón» * radiofónicas se convierte en ilustración pedagógica para resolver dificultades técnicas, que son dominadas como «conservas» del mismo modo que en los puntos culminantes de la vida del jazz; o cuando la «adaptación» experimental de una composición de Beethoven se hace según el mismo esquema con el que se lleva una novela de Tolstoi al cine, el recurso a los deseos espontáneos del público se convierte en fútil pretexto. Más cercana a la realidad es la explicación mediante el propio peso del aparato técnico y personal, que, por cierto, debe ser considerado en cada uno de sus detalles como parte del mecanismo económico de selección **. A ello se añade el acuerdo, o al menos la común determinación de los poderosos ejecutivos, de no producir o permitir nada que no se asemeje a sus gráficas, a su concepto de consumidores y, sobre todo, a ellos mismos.

Si la tendencia social objetiva de la época se encarna en las oscuras intenciones subjetivas de los directores generales, éstos son, ante todo, los de los poderosos sectores de la industria: acero, petróleo, electricidad y química. Los monopolios culturales son, comparados con ellos, débiles y dependientes. Deben apresurarse a satisfacer a los verdaderos poderosos para que su esfera en la sociedad de masas,

* (Operetas o composiciones de trozos musicales de efectos baratos, que eran emitidas durante las horas en que las amas de hogar acostumbraban a realizar sus tareas domésticas, sobre todo el lavado de ropa: de ahí su nombre).

** «selección»/1944: «selección. El funcionamiento de los grandes estudios, como también la cualidad del material humano altamente pagado que los habita, es un producto del monopolio al que se acomodan».

cuyo tipo específico de mercancía tiene aún, con todo, mucho que ver con el liberalismo cordial y los intelectuales judíos, no sea sometida a una serie de acciones depuradoras *. La dependencia de la más poderosa compañía radiofónica de la industria eléctrica, o la del cine respecto de los bancos, define el entero sector, cuyas ramas particulares están a su vez económicamente coimplicadas entre sí. Todo está tan estrechamente próximo que la concentración del espíritu alcanza un volumen que le permite traspasar la línea divisoria de las diversas empresas y de los sectores técnicos. La desconsiderada unidad de la industria cultural da testimonio de la que se cierne sobre la vida política. Distinciones enfáticas, como aquellas entre películas de tipo *a* y *b* o entre historias de semanarios de diferentes precios, más que proceder de la cosa misma, sirven para clasificar, organizar y manipular a los consumidores. Para todos hay algo previsto, a fin de que ninguno pueda escapar; las diferencias son acuñadas y propagadas artificialmente. El abastecimiento del público con una jerarquía de cualidades en serie sirve sólo a una cuantificación tanto más compacta. Cada uno debe comportarse, por así decirlo, espontáneamente de acuerdo con su «nivel», que le ha sido asignado previamente sobre la base de índices estadísticos, y echar mano de la categoría de productos de masa que ha sido fabricada para su tipo. Reducidos a material estadístico, los consumidores son distribuidos sobre el mapa geográfico de las oficinas de investigación de mercado, que ya no se diferencian prácticamente de las de propaganda, en grupos según ingresos, en campos rojos, verdes y azules.

El esquematismo del procedimiento se manifiesta en que, finalmente, los productos mecánicamente diferenciados se revelan como lo mismo. El que las diferencias entre la serie Chrysler y la General Motors son en el fondo ilusorias, es algo que saben incluso los niños que se entusiasman por ellas. Lo que los conocedores discuten como méritos o desventajas sirve sólo para mantener la apariencia de competencia y de posibilidad de elección. Lo mismo sucede con las presentaciones de la Warner Brothers y de la Metro Goldwin Mayer. Pero incluso entre los tipos más caros y los más baratos de la colección de modelos de una misma firma, las diferencias tienden a reducirse cada vez más: en los automóviles, a diferencias de cilindrada, de volumen y de fechas de las patentes de los *gadgets* **; en el cine, a diferencias de número de estrellas, de riqueza en el despliegue de medios técnicos, de mano de obra y decoración, y a diferencias en el empleo

* «sea... depuradoras»/1944: «sea confiscada ante el fascismo».

** (Accesorios, en el sentido de juguetes técnicos).

de nuevas fórmulas psicológicas. La medida unitaria del valor consiste en la dosis de «producción conspicua», de inversión exhibida. Las diferencias de valor presupuestadas por la industria cultural no tienen nada que ver con diferencias objetivas, con el significado de los productos. También los medios técnicos son impulsados a una creciente uniformidad recíproca. La televisión tiende a una síntesis de radio y cine, que está siendo frenada hasta que las partes interesadas se hayan puesto completamente de acuerdo, pero cuyas posibilidades ilimitadas pueden ser elevadas hasta tal punto por el empobrecimiento de los materiales estéticos que la identidad hoy apenas velada de todos los productos de la industria cultural podrá mañana triunfar abiertamente, como realización sarcástica del sueño wagneriano de la «obra de arte total». La coincidencia entre palabra, imagen y música se logra de forma tanto más perfecta que en *Tristán*, porque los elementos sensibles, que se limitan, sin oposición, a registrar la superficie de la realidad social, son ya producidos, en principio, en el mismo proceso técnico de trabajo y se limitan a expresar la unidad de éste como su verdadero contenido. Este proceso de trabajo integra todos los elementos de la producción, desde la trama de la novela pensada ya con vistas al cine*, hasta el último efecto sonoro. Es el triunfo del capital invertido. Imprimir con letras de fuego su omnipotencia, como omnipotencia de sus amos, en el corazón de todos los desposeídos en busca de empleo, constituye el sentido de todas las películas, independientemente de la trama que la dirección de producción elija en cada caso.

Durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de producción. La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Ésta lleva a cabo el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que preparan los datos, por la industria cultural, es impuesta a ésta por el peso de una sociedad —a pesar de toda racionalización— irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste**. Para el

* «al cine»/1944: «al monopolio del cine».

** «agencias... éste»/1944: «agencias monopolísticas, en su».

consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción. El prosaico arte para el pueblo realiza ese idealismo fantástico, que para el crítico iba demasiado lejos. Todo procede de la conciencia: en Malebranche y Berkeley, de la de Dios; en el arte de masas, de la dirección terrena de producción. No sólo se mantienen cíclicamente los tipos de canciones de moda, de estrellas y operetas como entidades invariables; el mismo contenido específico del espectáculo, lo aparentemente variable, es deducido de ellos. Los detalles se hacen fungibles. La breve sucesión de intervalos que ha resultado eficaz en una canción exitosa, el fracaso pasajero del héroe que éste sabe aceptar deportivamente, los saludables golpes que la amada recibe de las robustas manos del galán, los rudos modales de éste con la heredera pervertida, son, como todos los detalles, clichés hechos para usar a placer aquí y allí, enteramente definidos cada vez por el objetivo que se le asigna en el esquema. Confirmar a éste, al tiempo que lo componen, constituye toda su realidad vital. Se puede siempre captar de inmediato en una película cómo terminará, quién será recompensado, castigado u olvidado; y, desde luego, en la música ligera el oído ya preparado puede adivinar, desde los primeros compases del motivo, la continuación de éste y sentirse feliz cuando sucede así efectivamente. El número medio de palabras de una historia corta es intocable. Incluso los *gags*, los efectos y los chistes están calculados como armazón en que se insertan. Son administrados por expertos especiales y su escasa variedad se deja distribuir, en lo esencial, en el despacho. La industria cultural se ha desarrollado con el primado del efecto, del logro tangible, del detalle técnico sobre la obra, que una vez era la portadora de la idea y fue liquidada con ésta. El detalle, al emanciparse, se había hecho rebelde y se había erigido, desde el romanticismo hasta el expresionismo, en expresión desenfrenada, en exponente de la rebelión contra la organización. El efecto armónico aislado había cancelado en la música la conciencia de la totalidad formal; el color particular en la pintura, la composición del cuadro; la penetración psicológica en la novela, la arquitectura de la misma. A ello pone fin, mediante la totalidad, la industria cultural. Al no conocer otra cosa que los efectos, acaba con la rebeldía de éstos y los somete a la forma que sustituye a la obra. Ella trata por igual al todo y a las partes. El todo se opone, inexorable e independientemente, a los detalles, algo así como la carrera de un hombre de éxito, para la que todo debe servir de ilustración y prueba, mientras que ella misma no es otra cosa que la suma de aquellos sucesos idiotas. La llamada idea general es un mapa catastral y crea orden, pero no conexión. Sin oposición ni relación, el todo y el parti-

cular llevan en sí los mismos rasgos. Su armonía garantizada de antemano es la caricatura de la armonía fatigosamente conquistada, de la gran obra de arte burguesa. En Alemania, sobre las películas más alegres y ligeras de la democracia se cernía ya la paz sepulcral de la dictadura.

El mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural. La vieja experiencia del espectador de cine, que percibe el exterior, la calle, como continuación del espectáculo que acaba de dejar, porque este último quiere precisamente reproducir fielmente el mundo perceptivo de la vida cotidiana, se ha convertido en el hilo conductor de la producción. Cuanto más completa e integralmente las técnicas cinematográficas dupliquen los objetos empíricos, tanto más fácil se logra hoy la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se conoce en el cine. Desde la repentina introducción del cine sonoro, el proceso de reproducción mecánica ha pasado enteramente al servicio de este propósito. La tendencia apunta a que la vida no pueda distinguirse más del cine sonoro. En la medida en que éste, superando ampliamente al teatro ilusionista, no deja a la fantasía ni al pensamiento de los espectadores ninguna dimensión en la que pudieran —en el marco de la obra cinematográfica, pero libres de la coacción de sus datos exactos— pasearse y moverse por su propia cuenta sin perder el hilo, adiestra a los que se le entregan para que lo identifiquen directa e inmediatamente con la realidad. La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, comenzando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada. La tensión que se crea es, por cierto, tan automática que no necesita ser actualizada, y sin embargo logra reprimir la imaginación. Quien está absorbido por el universo de la película, por los gestos, la imagen y la palabra, de tal forma que no es capaz de añadir a ese mismo universo aquello sólo por lo cual podría convertirse verdaderamente en tal, no debe por ello necesariamente estar, durante la representación, cogido y ocupado por completo en los efectos particulares de la maquinaria. A partir de todas las demás películas y los otros productos culturales que necesariamente debe conocer, los esfuerzos de atención requeridos han llegado a serle tan familiares que se dan ya automáticamente. La violencia de la sociedad

industrial * actúa en los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión. Pero cada uno de ellos es un modelo de la gigantesca maquinaria económica ** que mantiene a todos desde el principio en vilo: en el trabajo y en el descanso que se le asemeja. De cada película sonora, de cada emisión de radio, se puede deducir aquello que no podría atribuirse como efecto a ninguno de ellos tomado aisladamente, sino al conjunto de todos ellos en la sociedad. Inevitablemente, cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya. Y todos los agentes de ésta, desde el productor hasta las asociaciones femeninas, velan para que el proceso de la reproducción simple del espíritu no lleve en modo alguno a una reproducción ampliada.

Las quejas de los historiadores de arte y de los abogados de la cultura con respecto a la extinción de la fuerza estilística en Occidente son pavorosamente infundadas. La traducción estereotipada de todo, incluso de aquello que aún no ha sido pensado, en el esquema de la reproductibilidad mecánica supera el rigor y la validez de todo verdadero estilo, con cuyo concepto los amigos de la cultura idealizan como «orgánico» el pasado precapitalista. Ningún Palestrina habría podido perseguir la disonancia no preparada y no resuelta con el purismo con el que un *arrangeur* de música de jazz elimina hoy toda cadencia que no se adecue perfectamente a su jerga. Si hace una adaptación de Mozart al jazz, no se limita a modificarlo allí donde es excesivamente difícil o serio, sino también donde armonizaba la melodía de forma diversa, incluso sólo de forma más simple, de lo que se usa hoy. Ningún constructor medieval hubiera revisado los temas de las vidrieras de las iglesias y de las esculturas con la desconfianza con la que la jerarquía de los estudios cinematográficos examina un material de Balzac o Víctor Hugo antes de que éste obtenga el *imprimatur* que le permita seguir adelante. Ningún capítulo habría asignado a las figuras diabólicas y a las penas de los condenados su justo puesto en el orden del supremo amor con el escrúpulo con el que la dirección de producción se lo asigna a la tortura del héroe o a la falda arremangada de la artista principal en la letanía de la película de éxito. El catálogo expreso e implícito, exotérico y esotérico, de lo prohibido y lo tolerado ***, llega tan lejos que no sólo delimita el ámbito libre,

* «sociedad industrial»/1944: «maquinaria».

** «gigantesca maquinaria económica»/1944: «gigantesca maquinaria del monopolio».

*** «tolerado»/1944: «tolerado, que el monopolio utiliza».

sino que lo domina y controla por entero. Conforme a él son modelados incluso los detalles mínimos. La industria cultural —como su antítesis, el arte de vanguardia— fija positivamente, mediante sus prohibiciones, su propio lenguaje, con su sintaxis y su vocabulario. La necesidad permanente de nuevos efectos, que permanecen sin embargo ligados al viejo esquema, no hace más que aumentar, como regla adicional, la autoridad de lo tradicional, a la que cada efecto particular querría sustraerse. Todo lo que aparece está tan profundamente marcado con un sello, que al final nada puede darse que no lleve por anticipado la huella de la jerga y que no demuestre ser, a primera vista, aprobado y reconocido. Pero los toreros —en el ámbito de la producción y de la reproducción— son aquellos que hablan la jerga con tanta facilidad, libertad y alegría, como si fuese la lengua que precisamente aquélla redujo durante tiempo al silencio. Es el ideal de la naturaleza en la industria, que se afirma tanto más imperiosamente cuanto más la técnica perfeccionada reduce la tensión entre la imagen y la vida cotidiana. La paradoja de la rutina disfrazada de naturaleza se advierte en todas las manifestaciones de la industria cultural, y en muchas de ellas se deja tocar con la mano. Un músico de jazz que tiene que tocar un trozo de música seria, el más simple minueto de Beethoven, lo sincopa involuntariamente y sólo accede, con una sonrisa de superioridad, a tocar las notas preliminares. Esta «naturaleza», complicada por las pretensiones siempre presentes y aumentadas hasta el exceso del medio específico, constituye el nuevo estilo, es decir, «un sistema de la no-cultura; y a ella es a la que cabría conceder incluso una cierta "unidad de estilo" si es que, claro está, el hablar de una barbarie estilizada tuviese todavía sentido» [1].

La fuerza universalmente vinculante de esta estilización supera ya a la de las prescripciones y prohibiciones oficiosas; hoy se perdona con más facilidad que una canción de moda no se atenga a los treinta y dos compases o al ámbito de la novena que el que esa canción contenga incluso el más secreto detalle melódico o armónico extraño al idioma. Todas las violaciones de los hábitos del oficio cometidas por Orson Welles le son perdonadas, porque ellas —como incorrecciones calculadas— no hacen sino reforzar y confirmar tanto más celosamente la validez del sistema. La obligación del idioma técnicamente condicionado, que actores y directores deben producir como naturaleza para que la nación pueda hacerlo suyo, se refiere a matices tan sutiles que alcanzan casi el refinamiento de los medios de una obra de

1. Fr. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en *Werke*, cit., vol. I, 187 (trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *Consideraciones intempestivas* I, Alianza, Madrid, 1988, 37).

vanguardia, mediante los cuales ésta, a diferencia de aquéllos, sirve a la verdad. La rara capacidad de cumplir minuciosamente las exigencias del idioma de la naturalidad en todos los sectores de la industria cultural se convierte en medida de la habilidad o competencia. Todo lo que se dice y la forma en que se dice debe poder ser controlado en relación con el lenguaje de la vida ordinaria, como en el positivismo lógico. Los productores son expertos. El idioma exige una fuerza productiva excepcional, que él mismo absorbe y consume enteramente. El idioma ha superado satánicamente la distinción, propia de la teoría conservadora de la cultura, entre estilo auténtico y estilo artificial. Como artificial podría ser definido, a lo sumo, un estilo que fuera impreso desde fuera a los impulsos resistentes de la forma. En la industria cultural, sin embargo, el material surge, hasta en sus últimos elementos, del mismo aparato del que brota la jerga en la que se vierte. Las disputas en que entran los especialistas artísticos con los patrocinadores y los censores a propósito de una mentira demasiado increíble no son en realidad testimonio de una tensión estética interna, sino más bien de una divergencia de intereses. La fama del especialista, en la que a veces se refugia un último resto de autonomía objetiva, entra en conflicto con la política comercial de la iglesia o de los grupos que producen la mercancía cultural. Pero la cosa, en su esencia, está ya como aceptable reificada aun antes de que se llegue al conflicto de las instancias. Antes de que Zanuck * la comprase, santa Bernardette brillaba en el campo visual de su autor como un anuncio publicitario para todos los consorcios interesados. Eso es lo que queda de los «impulsos autónomos», propios, de la obra. De ahí que el estilo de la industria cultural, que no necesita ya probarse en la resistencia del material, sea al mismo tiempo la negación del estilo. La reconciliación de lo universal y lo particular, de regla y pretensión específica del objeto, en cuya realización precisamente, y sólo en ella, el estilo adquiere contenido, es vana porque no se llega ya a ninguna tensión entre los polos: los extremos que se tocan quedan diluidos en una confusa identidad, lo universal puede sustituir a lo particular, y viceversa.

Con todo, esta caricatura del estilo dice algo sobre el «estilo auténtico» del pasado. El concepto de «estilo auténtico» se revela en la industria cultural como equivalente estético del dominio. La idea del estilo como coherencia puramente estética es una fantasía retrospectiva de los románticos. En la unidad del estilo, no sólo del Medievo cristiano sino también del Renacimiento, se expresa la estructura diversa de la violencia social, no la oscura experiencia de los domina-

* (Productor de películas, cofundador de la *20th Century Pictures*).

dos, en la que se hallaba encerrado lo universal. Los grandes artistas no fueron nunca quienes encarnaron el estilo del modo más puro y perfecto, sino aquellos que lo acogieron en la propia obra como dureza e intransigencia en contra de la expresión caótica del sufrimiento, como verdad negativa. En el estilo de las obras la expresión adquiría la fuerza sin la cual la existencia pasaría desapercibida. Incluso aquellas obras tenidas por clásicas, como la música de Mozart, contienen tendencias objetivas que apuntaban en una dirección distinta a la del estilo que ellas encarnan. Hasta Schönberg y Picasso, los grandes artistas se han reservado la desconfianza respecto al estilo y se han atenido, en lo esencial, menos a éste que a la lógica del objeto. Lo que expresionistas y dadaístas afirmaban polémicamente, la falsedad del estilo en cuanto tal, triunfa hoy en la jerga de la canción del *crooner**, en la gracia relamida de las estrellas del cine, incluso en la maestría de la instantánea fotográfica de la miserable chabola del jornalero. En toda obra de arte el estilo es una promesa. En la medida en que lo que se expresa entra, a través del estilo, en las formas dominantes de la universalidad, en el lenguaje musical, pictórico o verbal, debería reconciliarse con la idea de la verdadera universalidad. Esta promesa de la obra de arte —la de fundar la verdad a través de la inserción de la imagen en las formas socialmente transmitidas— es tan necesaria como hipócrita. Ella pone como absolutas las formas reales de lo existente, al pretender anticipar la plenitud en sus derivados estéticos. En esa medida, la pretensión del arte es también siempre ideología. Sin embargo, sólo en la confrontación con la tradición, que cristaliza en el estilo, halla el arte expresión para el sufrimiento. El elemento de la obra de arte mediante el cual ésta transciende la realidad es, en efecto, inseparable del estilo; pero no radica en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad, sino en los rasgos en los que aparece la discrepancia, en el necesario fracaso del apasionado esfuerzo por la identidad. En lugar de exponerse a este fracaso, en el que el estilo de la gran obra de arte se ha visto siempre negado, la obra mediocre ha preferido siempre asemejarse a las otras, se ha contentado con el sustituto de la identidad. La industria cultural, en suma, absolutiza la imitación. Reducida a mero estilo, traiciona el secreto de éste: la obediencia a la jerarquía social. La barbarie estética cumple hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones espirituales desde que comenzaron a ser reunidas y neutralizadas como cultura. Hablar de cultura ha estado siempre contra la cultura. El denominador común «cultura» contiene ya virtualmen-

* (Cantante de canciones sentimentales).

te la captación, la catalogación y clasificación que entregan a la cultura en manos de la administración. Sólo la subsunción industrializada, radical y consecuente, es del todo adecuada a este concepto de cultura. Al subordinar todas las ramas de la producción espiritual de la misma forma al único objetivo de cerrar los sentidos de los hombres, desde la salida de la fábrica por la tarde hasta la llegada, a la mañana siguiente, al reloj de control, con los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos deben alimentar a lo largo de todo el día, esa subsunción realiza sarcásticamente el concepto de cultura unitaria, que los filósofos de la personalidad opusieron a la masificación.

De este modo, la industria cultural, el estilo más inflexible de todos, se revela como el objetivo precisamente del liberalismo, al que se le reprocha falta de estilo. No se trata sólo de que sus categorías y contenidos hayan surgido de la esfera liberal, del naturalismo domesticado como de la opereta y de la revista: los modernos *Konzern* culturales constituyen el lugar económico donde, con los correspondientes tipos de empresarios, continúa sobreviviendo aún, de momento, la esfera tradicional de la circulación, que se halla en curso de demolición en el resto de la sociedad. Ahí puede uno aún hacer fortuna, con tal de que no persiga inflexiblemente la propia causa, sino que esté dispuesto a pactar. Lo que se resiste puede sobrevivir sólo en la medida en que se integra. Una vez registrado en sus diferencias por la industria cultural, forma ya parte de ésta como el reformador agrario del capitalismo. La rebelión que tiene en cuenta la realidad se convierte en la etiqueta de quien tiene una nueva idea que aportar a la industria. La esfera pública de la sociedad actual * no permite llegar a ninguna acusación perceptible en cuyo tono los sujetos de oído fino no adviertan ya la gradeza bajo cuyo signo el rebelde se reconcilia con ellos. Cuanto más inconmensurable se hace el abismo entre el coro y el vértice, con tanta mayor seguridad habrá puesto en éste para todo el que sepa manifestar su propia superioridad mediante una originalidad bien organizada. Así, en la industria cultural sobrevive también la tendencia del liberalismo a dejar paso libre a sus sujetos más capaces. Abrir hoy camino a estos sujetos destacados es aún la función del mercado —por lo demás ya ampliamente regulado en todo otro sentido—, cuya libertad, incluso en los tiempos de su máximo esplendor, se reducía, en el arte como en cualquier otro ámbito, para aquellos que no eran suficientemente astutos, a la libertad de morir de hambre. No en vano se originó el sistema de la industria cultural en los países industriálizados

* «sociedad actual»/1944: «sociedad del monopolio».

más liberales, lo mismo que ha sido en ellos donde han triunfado todos sus medios característicos, el cine, la radio, el jazz y las revistas ilustradas. Su desarrollo, es verdad, ha brotado de las leyes generales del capital. Gaumont y Pathé *, Ullstein y Hugenberg ** habían seguido, no sin fortuna, la tendencia internacional; la dependencia económica del continente respecto a los Estados Unidos tras la primera Guerra Mundial y la inflación hicieron el resto. Creer que la barbarie de la industria cultural es una consecuencia del «retraso cultural», del atraso de la conciencia americana con respecto al estado de la técnica, es pura ilusión. Era, más bien, la Europa prefascista la que se había quedado por detrás de la tendencia hacia el monopolio cultural. Pero precisamente gracias a este atraso conservaba el espíritu un resto de autonomía, y sus últimos exponentes su existencia, por penosa que ésta fuera. En Alemania, la deficiente penetración de la vida civil por el control democrático había tenido un efecto paradójico. Muchas cosas quedaron al margen del mecanismo de mercado que se había desatado en los países occidentales. El sistema educativo alemán —incluidas las universidades—, los teatros que habían adquirido la función de guías en el plano artístico, las grandes orquestas, los museos, se hallaban bajo protección. Los poderes políticos, Estado y municipios, que habían recibido dichas instituciones como herencia del absolutismo, les habían reservado un trozo de aquella independencia, respecto a las relaciones de dominio consagradas por el mercado, que les había sido concedida, a pesar de todo, por los príncipes y señores feudales hasta bien entrado el siglo XIX. Lo cual reforzó la posición del arte burgués tardío frente al veredicto de la oferta y la demanda y aumentó su resistencia mucho más allá de la protección efectiva. Incluso en el mercado, el homenaje a la calidad no explotable y aún no traducida a valor corriente se transformó en poder de adquisición. Gracias a ello, honrados editores literarios y musicales pudieron cultivar, por ejemplo, autores que no podían aportar mucho más que la estima de los entendidos. Sólo la obligación de inscribirse continuamente, bajo drástica amenaza, como experto estético en la vida de los negocios ha puesto definitivamente freno a los artistas. En otro tiempo, éstos firmaban sus cartas, como Kant y Hume, designándose «siervos humildísimos», mientras minaban las bases del trono y el altar. Hoy se tutean con los jefes de Estado y están sometidos, en cualquiera de sus impulsos artísticos, al juicio de sus jefes iletrados. El análisis que hizo Tocqueville hace cien años se ha verifica-

* (Industria cinematográfica francesa).

** (Fundador de *Konzern*, editoriales alemanas).

do, entretanto, plenamente. Bajo el monopolio privado de la cultura, «la tiranía deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: "Pensad como yo o moriréis". Dice: "Sois libres de pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de ese día seréis un extraño entre nosotros» [2]. Quien no se adapta es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario. Excluido de la industria, es fácil convencerlo de su insuficiencia. Mientras que hoy, en la producción material, el mecanismo de la oferta y la demanda se halla en vías de disolución, dicho mecanismo actúa en la superestructura como control en favor de los que dominan. Los consumidores son los obreros y empleados, agricultores y pequeños burgueses. La producción capitalista los encadena de tal modo en cuerpo y alma que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece. Pero lo mismo que los dominados se han tomado la moral que les venía de los señores más en serio que estos últimos, así hoy las masas engañadas sucumben, más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza. El funesto apego del pueblo al mal que se le hace se anticipa a la astucia de las instancias que lo someten. Él supera el rigor del *Hays Office* *, tal como en las grandes épocas del pasado ha alentado instancias mayores dirigidas contra él mismo, como, por ejemplo, el terror de los tribunales. Él promueve a Mickey Rooney ** contra la trágica Garbo y a Donald Duck contra Betty Boop. La industria se adapta a los deseos por ella misma evocados. Lo que representa un pasivo para una empresa particular que a veces no puede explotar hasta el fin el contrato con una estrella en declive, son costes legítimos para el sistema en su totalidad. Al sancionar astutamente los pedidos de géneros de pacotilla inaugura la armonía total. Pericia y competencia específica son proscriptos como presunción de quien se cree superior a los demás, cuando la cultura ha distribuido tan democráticamente sus privilegios entre todos. Frente a la actual tregua ideológica, el conformismo de los consumidores, como la insolencia de la producción que éstos mantienen en vida, adquiere una buena conciencia. Ese conformismo se contenta con la eterna repetición de lo mismo.

El principio de «siempre lo mismo» regula también la relación con el pasado. La novedad del estadio de la cultura de masas respecto al

2. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1864, vol. II, 151 (trad. cast. de E. Nolla, *La democracia en América*, vol. I, Aguilar, Madrid, 1988, 250).

* (Oficina para la censura voluntaria —*N. d. T. it.*—. Fue instituida en Hollywood en 1934).

** (Cf. nota * en 201).

estadio liberal tardío consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar. Mientras, por una parte, determina ya el consumo, descarta, por otra, lo que no ha sido experimentado como un riesgo. Los cineastas miran con desconfianza todo manuscrito tras el cual no se esconda ya un tranqulizador éxito en ventas. Por eso precisamente se habla siempre de idea, innovación y sorpresa, de aquello que sea archiconocido y a la vez no haya existido nunca. Para ello sirven el ritmo y el dinamismo. Nada debe quedar como estaba, todo debe transcurrir incesantemente, estar en movimiento. Pues sólo el triunfo universal del ritmo de producción y reproducción mecánica garantiza que nada cambie, que no surja nada sorprendente. Eventuales adiciones al inventario cultural ya experimentado son demasiado arriesgadas, pura especulación. Los tipos formales congelados, como entremés, historia corta, película de tesis, canción de moda, son la media, convertida en normativa y amenazadoramente impuesta al público, del gusto liberal tardío. Los gigantes de las agencias culturales, que armonizan entre sí como sólo un administrador con otro, independientemente de que éste proceda del ramo de la confección o del College *, han depurado y racionalizado desde hace tiempo el espíritu objetivo. Es como si una instancia ** omnipresente hubiese examinado el material y establecido el catálogo oficial de los bienes culturales que presenta brevemente las series disponibles. Las ideas se hallan escritas en el cielo de la cultura, en el que fueron ya dispuestas por Platón, una vez convertidas en entidades numéricas, más aún, en números, fijos e invariables.

La diversión, todos los elementos de la industria cultural, se han dado mucho antes que ésta. Ahora son retomados desde lo alto y puestos a la altura de los tiempos. La industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía y de haber erigido en principio la, a menudo, torpe transposición del arte en la esfera del consumo y de haber liberado a la diversión de sus ingenuidades más molestas y de haber mejorado la confección de las mercancías. Cuanto más total ha llegado a ser, cuanto más despiadadamente ha obligado a todo el que queda fuera de juego o a quebrar o a entrar en la corporación, tanto más fina y elevada se ha vuelto, hasta terminar en una síntesis de Beethoven con el Casino de París ***. Su triunfo es

* «confección o del»/1944: «ramo judío de la confección o del... episcopal».

** «una instancia omnipresente»/1944: «un Instituto —Rockefeller—, tan sólo un poco menos omnipresente que el de *Radio City*». («*Radio City*»: desde comienzos de los años treinta, expresión que designa una parte del Centro Rockefeller en Nueva York que integraba teatros, estudios radiofónicos y la *Radio City Music Hall*).

*** (Sala de música en París, famosa por su suntuosa decoración).

doble: lo que extingue fuera como verdad, puede reproducirlo a placer en su interior como mentira. El arte «ligero» como tal, la distracción, no es una forma degenerada. Quien lo acusa de traición al ideal de la pura expresión se hace ilusiones sobre la sociedad *. La pureza del arte burgués, que se hipostasió como reino de la libertad en oposición a la praxis material, fue pagada desde el principio al precio de la exclusión de la clase inferior, a cuya causa —la verdadera universalidad— el arte sigue siendo fiel justamente liberando de los fines de la falsa universalidad. El arte serio se ha negado a aquellos para quienes la miseria y la opresión de la existencia convierten la seriedad en burla y se sienten contentos cuando pueden emplear el tiempo durante el que no están atados a la cadena en dejarse llevar. El arte ligero ha acompañado como una sombra al arte autónomo. Es la mala conciencia social del arte serio. Lo que éste tuvo que perder de verdad en razón de sus premisas sociales confiere a aquél una apariencia de legitimidad. La escisión misma es la verdad: ella expresa al menos la negatividad de la cultura a la que dan lugar, sumándose, las dos esferas. Y esta antítesis en modo alguno se puede conciliar acogiendo el arte ligero en el serio, o viceversa. Pero esto es justamente lo que trata de hacer la industria cultural. La excentricidad del circo, del museo de cera y del burdel con respecto a la sociedad le fastidia tanto como la de Schönberg y Karl Kraus. Para ello, el músico de jazz Benny Goodman debe actuar con el cuarteto de arco de Budapest, con ritmo más pedante que cualquier clarinetista de orquesta filarmónica, mientras que los integrantes del cuarteto tocan de forma tan lisa y vertical y con la misma melosidad que Guy Lombardo **. Lo notable no son la crasa incultura, la estupidez o la tosquedad. Los desechos de antaño han sido liquidados por la industria cultural gracias a su misma perfección, a la prohibición y la domesticación del diletantismo, aun cuando ella cometa continuamente gruesos errores, sin los cuales no sería ni siquiera concebible la idea de un nivel sostenido. Pero lo nuevo está en que los elementos irreconciliables de la cultura, arte y diversión, son reducidos, mediante su subordinación al fin, a un único falso denominador: a la totalidad de la industria cultural. Ésta consiste en repetición. El hecho de que sus innovaciones características se reduzcan siempre y únicamente a mejoramientos de la reproducción en masa no es algo ajeno al sistema. Con razón el interés de innumerables consumidores se aferra a la técnica, no a los contenidos estereo-

* «sociedad»/1944: «sociedad de clases».

** (Director de orquesta, conocido sobre todo a través de las retransmisiones radiofónicas anuales de la música de fin de año).

tipadamente repetidos, vaciados de significado y ya prácticamente abandonados. El poder social que los espectadores veneran se expresa más eficazmente en la omnipresencia del estereotipo impuesta por la técnica que en las añejas ideologías, a las que deben representar los efímeros contenidos.

Ello no obstante, la industria cultural sigue siendo la industria de la diversión. Su poder sobre los consumidores está mediatizado por la diversión, que al fin es disuelto y anulado no por un mero dictado, sino mediante la hostilidad inherente al principio mismo de la diversión. Dado que la incorporación de todas las tendencias de la industria cultural en la carne y la sangre del público se realiza a través del entero proceso social, la supervivencia del mercado en este sector actúa promoviendo ulteriormente dichas tendencias. La demanda no ha sido sustituida aún por la simple obediencia. Hasta tal punto es esto verdad que la gran reorganización del cine en la víspera de la Primera Guerra Mundial —condición material de su expansión— consistió justamente en la consciente adaptación a las necesidades del público registradas según las entradas de caja, necesidades que en tiempos de los pioneros de la pantalla apenas si se pensaba en tener que tomar en consideración. A los magnates del cine, que hacen siempre la prueba sólo sobre sus propios ejemplos, sus éxitos más o menos fenomenales, y nunca, con toda prudencia, sobre el ejemplo contrario, sobre la verdad, les parece así incluso hoy. Su ideología es el negocio. En ello es verdad que la fuerza de la industria cultural reside en su unidad con la necesidad producida por ella y no en la simple oposición a dicha necesidad, aun cuando esta oposición fuera la de omnipotencia e impotencia. La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que deja huella realmente es la sucesión automática de operaciones reguladas. Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar adaptándose a él en el ocio. De este vicio adolece, incurablemente, toda diversión. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no debe costar esfuerzos y debe por tanto moverse estrictamente en los raíles de las asociaciones habituales. El espectador no debe necesitar de ningún pensamiento propio: el pro-

ducto prescribe toda reacción, no en virtud de su contexto objetivo (que se desmorona en cuanto implica al pensamiento), sino a través de señales. Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada. Los desarrollos deben surgir, en la medida de lo posible, de la situación inmediatamente anterior, y no de la idea del todo. No hay ninguna acción que ofrezca resistencia al celo infatigable de los colaboradores por extraer de cada escena todo lo que de ella se puede sacar. Al fin aparece como peligroso incluso el esquema, en la medida en que haya instituido un contexto de significado, por muy pobre que sea, allí donde sólo es aceptable la ausencia de sentido. A menudo, a la acción se niega maliciosamente la continuación que los caracteres y la historia exigían conforme al esquema inicial. En su lugar se elige en cada caso, como paso inmediato, la idea aparentemente más eficaz que los autores han elaborado para la situación dada. Una sorpresa obtusamente inventada irrumpe en la acción cinematográfica. La tendencia del producto a recurrir malignamente al puro absurdo, en el que tuvo parte legítima el arte popular, la farsa y la payasada hasta Chaplin y los hermanos Marx, aparece de modo más evidente en los géneros menos cultivados. Mientras las películas de Greer Garson y Bette Davis extraen aún de la unidad del caso psicológico-social algo así como la pretensión de una acción coherente, la tendencia al absurdo se ha impuesto plenamente en el texto de la *novelty song* *, en el cine policíaco y en los dibujos animados. La idea misma es, como los objetos de lo cómico y de lo horrible, masacrada y despedazada. Las *novelty songs* han vivido siempre del sarcasmo hacia el significado que ellas, en cuanto precursoras y sucesoras del psicoanálisis, reducen a la unidad indiferenciada del simbolismo sexual. En las películas policíacas y de aventuras no se concede hoy ya al espectador asistir a un proceso de ilustración. Debe contentarse, incluso en las producciones no irónicas del género, con el escalofrío de situaciones apenas relacionadas entre sí.

Los dibujos animados fueron una vez exponentes de la fantasía contra el racionalismo. Ellos hicieron justicia a los animales y a las cosas electrizados por su técnica, en la medida en que prestaban a los seres mutilados una segunda vida. Hoy no hacen sino confirmar el triunfo de la razón tecnológica sobre la verdad. Hace algunos años tenían acciones coherentes, que sólo en los últimos minutos se disolvían en el torbellino de la persecución. Su modo de proceder se asemejaba en esto al viejo esquema de la comedia bufonesca. Pero ahora las relaciones temporales se han desplazado. Ya en las prime-

* (Canción de moda con elementos cómicos).

ras secuencias del dibujo animado se anuncia un motivo de la acción para que, en el curso de ésta, se pueda ejercitar sobre él la destrucción: en medio del vocerío del público el protagonista es zarandeado como un harapo. De este modo, la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad * organizada. Los censores autodesignados de la industria cinematográfica, unidos a ésta por una afinidad electiva, vigilan escrupulosamente la duración del ** crimen prolongado como espectáculo divertido de caza. La hilaridad quiebra el placer que podría proporcionar aparentemente la visión del abrazo y posterga la satisfacción hasta el día del *pogrom*. Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del de acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de martillear en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebratamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.

El placer en la violencia que se hace al personaje se convierte en violencia contra el espectador, y la distracción se transforma en esfuerzo. Al ojo fatigado no debe escapar nada que los expertos hayan pensado como estimulante; no se debe uno mostrar en ningún momento ingenuo ante la astucia de la representación; es preciso poder seguir en todo el hilo y dar muestras de esa rapidez de reflejos que la representación expone y recomienda. Con lo cual se puede dudar de si la misma industria cultural cumple aún la función de divertir, de la que abiertamente se jacta. Si la mayor parte de las radios y los cines callasen, es sumamente probable que los consumidores no sentirían en exceso su falta. De hecho, el paso de la calle al cine no conduce ya al mundo del sueño, y tan pronto como las instituciones, por el solo hecho de su presencia, dejasen de obligar a usar de ellos, no se manifestaría después un deseo tan fuerte de servirse de ellos ***. Esta clausura de cines y radios no sería, ciertamente, un reaccionario asalto a la máquina. Desilusionados no se sentirían tanto sus entusiastas cuanto aquellos en los que, por lo demás, todo se venga: los atrasados. Al ama de casa la oscuridad del cine ofrece, a pesar de las películas destinadas a integrarla ulteriormente, un refugio donde puede permanecer en paz, sin ser controlada por nadie, un par de horas, lo

* «crueldad»/1944: «placer sanguinario».

** «del»/1944: «del beso, pero no la duración del».

*** (En el momento histórico en que se expresó este pensamiento la televisión no se había afianzado todavía. *N. d. T. it.*).

mismo que antaño, cuando aún había viviendas y tardes de fiesta, pasaba horas enteras mirando por la ventana. Los desocupados de los grandes centros encuentran fresco en verano y calor en invierno en los locales con temperatura regulada. Pero, fuera de esto, el abultado aparato de la industria de la diversión no hace, ni siquiera en la medida de lo existente, más humana la vida de los hombres. La idea de «agotar» las posibilidades * técnicas dadas, de utilizar plenamente las capacidades existentes para el consumo estético de masas, forma parte del mismo sistema económico que rechaza la utilización de esas capacidades cuando se trata de eliminar el hambre.

La industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete. La letra sobre el placer, emitida por la acción y la escenificación, es prorrogada indefinidamente: la promesa en la que consiste, en último término, el espectáculo deja entender maliciosamente que no se llega jamás a la cosa misma, que el huésped debe contentarse con la lectura de la carta de menús. Al deseo suscitado por los espléndidos nombres e imágenes se le sirve al final sólo el elogio de la rutina cotidiana, de la que aquél deseaba escapar. Tampoco las obras de arte consistían en exihibiciones sexuales. Pero, al representar la privación como algo negativo, revocaban, por así decir, la mortificación del instinto y salvaban —mediatizado— lo que había sido negado. Tal es el secreto de la sublimación estética: representar la plenitud a través de su misma negación. La industria cultural **, al contrario, no sublima, reprime. Al exponer siempre de nuevo el objeto de deseo, el seno en el jersey y el torso desnudo del héroe deportivo, no hace más que excitar el placer preliminar no sublimado que, por el hábito de la privación, ha quedado desde hace tiempo deformado y reducido a placer masoquista. No hay ninguna situación erótica en la que no vaya unida, a la alusión y la excitación, la advertencia precisa de que no se debe jamás y en ningún caso llegar a ese punto. El *Hays Office* *** no hace más que confirmar el ritual que la industria cultural ha instituido ya por su cuenta: el de Tántalo. Las obras de arte son ascéticas y sin pudor; la industria cultural es pornográfica y ñoña. Así, ella reduce el amor al romance; y de este modo, reducidas, se dejan pasar muchas cosas, incluso el libertinaje como especialidad corriente, en pequeñas dosis y con la etiqueta de «atrevido». La producción en serie del sexo opera automáticamente su represión. La estrella de cine de la que uno debería enamo-

* «posibilidades»/1944: «fuerzas productivas».

** «industria cultural»/1944: «cultura de masas».

*** (Ver nota * en p. 178).

rarse es, en su ubicuidad, por principio una copia de sí mismo. Toda voz de tenor suena exactamente como un disco de Caruso, y los rostros de las chicas de Texas se asemejan ya, en su estado natural, a los modelos exitosos según los cuales serían clasificados en Hollywood. La reproducción mecánica de lo bello, a la que sirve tanto más ineludiblemente la exaltación reaccionaria de la cultura en su sistemática idolatría de la individualidad, no deja ningún lugar a la inconsciente idolatría a cuyo cumplimiento estaba ligado lo bello. El triunfo sobre lo bello es realizado por el humor, por el placer que se experimenta en el mal ajeno, en cada privación que se cumple. Se ríe del hecho de que no hay nada de qué reírse. La risa, reconciliada o terrible, acompaña siempre al momento en que se desvanece un miedo *. Ella anuncia la liberación, ya sea del peligro físico, ya de las redes de la lógica. La risa reconciliada resuena como el eco de haber logrado escapar del poder; la terrible vence el miedo alineándose precisamente con las fuerzas que hay que temer. Es el eco del poder como fuerza ineluctable. La broma es un baño reconfortante. La industria de la diversión lo recomienda continuamente. En ella, la risa se convierte en instrumento de estafa a la felicidad. Los momentos de felicidad no la conocen; sólo las operetas y más tarde el cine presentan el sexo con risotadas. Baudelaire, en cambio, tiene tan poco humor como Hölderlin. En la falsa sociedad la risa ha invadido la felicidad como una lepra y la arrastra consigo a su indigna totalidad. Reírse de algo es siempre burlarse, y la vida, que, según Bergson, rompe en ella la corteza endurecida, es en realidad la irrupción de la barbarie, la autoafirmación que en todo encuentro social que se le ofrece se atreve a celebrar su liberación de todo escrúpulo. El colectivo de los que ríen es una parodia de la verdadera humanidad. Son mónadas, cada una de las cuales se entrega al placer de estar dispuesta a todo a costa de todas las demás y con la mayoría tras de sí. En semejante falsa armonía ofrecen la caricatura de la solidaridad. Lo diabólico en la risa falsa radica justamente en el hecho de que ella parodia eficazmente incluso lo mejor: la reconciliación. El placer, en cambio, es severo: *res severa verum gaudium* **. La ideología de los conventos, según la cual no es la ascesis sino el acto sexual lo que implica renuncia a la felicidad accesible, se ve confirmada negativamente por la seriedad del amante que, lleno de presentimientos, hace pender su vida del instante huidizo. La industria cultural pone la re-

* (Sobre esta doble función de la risa, ver 126 s.).

** (Séneca, Carta 23, en *Briefe an Lucilius*, vol. I, Reinbek, Hamburg, 1965, 57; trad. cast. de J. Bofill, «La verdadera alegría es austera», en *Cartas morales a Lucilio*, vol. I, Iberia, Barcelona, [9]1986, 69).

nuncia jovial en el lugar del dolor, que está presente tanto en la ebriedad como en la ascesis. La ley suprema es que los que disfrutan de ella no alcancen jamás lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse. La permanente renuncia que impone la civilización es nuevamente infligida y demostrada a sus víctimas, de modo claro e indefectible, en toda exhibición de la industria cultural. Ofrecer a tales víctimas algo y privarlas de ello es, en realidad, una y la misma cosa. Éste es el efecto de todo el aparato erótico. Justamente porque no puede cumplirse jamás, todo gira en torno al coito. Admitir en una película una relación ilegítima sin que los culpables reciban el justo castigo está marcado por un tabú más rígido que el que el futuro yerno del millonario desarrolle una actividad en el movimiento obrero. En contraste con la era liberal, la cultura industrializada puede, como la fascista, permitirse la indignación frente al capitalismo, pero no la renuncia a la amenzaza de castración. Ésta última constituye toda su esencia *. Ella sobrevive a la relajación organizada de las costumbres frente a los hombres de uniforme en las películas alegres producidas para ellos y finalmente también en la realidad. Lo decisivo hoy no es ya el puritanismo, aun cuando éste continúe haciéndose valer a través de las asociaciones femeninas, sino la necesidad intrínseca al sistema ** de no dejar en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia. El principio del sistema impone presentarle todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero, de otra parte, organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que en ellas se experimente a sí mismo sólo como eterno consumidor, como objeto de la industria cultural. Ésta no sólo le hace comprender que su engaño es el cumplimiento de lo prometido, sino que además debe contentarse, en cualquier caso, con lo que se le afrece. La huida de la vida cotidiana que la industria cultural, en todas sus ramas, promete procurar es como el rapto de la hija en la historieta americana: el padre mismo sostiene la escalera en la oscuridad. La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella.

La diversión, liberada enteramente, sería no sólo la antítesis del arte, sino también el extremo que lo toca. El absurdo a la manera de

* (Cf. Th. W. Adorno, «Über Jazz» [1937], en *Gesammelte Schriften*, vol. 17, Frankfurt a. M., 1982, 98).

** «intrínseca al sistema»/1944: «dominante en el sociedad del monopolio».

Mark Twain, con el que a veces coquetea la industria cultural americana, podría significar un correctivo del arte. Cuanto más en serio se toma éste su oposición a la realidad existente, tanto más se asemeja a la seriedad de lo real, que es su propio opuesto: cuanto más se empeña en desarrollarse puramente a partir de su propia ley formal, tanto mayor es el esfuerzo de comprensión que exige, cuando su fin era justamente negar el peso del esfuerzo y el trabajo. En algunas películas de revista, pero especialmente en la farsa y en las *Funnies* *, centellea por momentos la posibilidad de esta negación. Pero a su realización no se puede llegar. La pura diversión en su lógica, el despreocupado abandono a las más variadas asociaciones y a felices absurdos, están excluidos de la diversión corriente: son impedidos por el sucedáneo de un significado coherente que la industria cultural se obstina en añadir a sus producciones, al mismo tiempo que, haciendo un guiño al espectador, manipula tal significado como simple pretexto para la aparición de las figuras o estrellas. Tramas biográficas y de otro género sirven para unir los trozos de absurdo en una historia imbécil, donde no se oye el tintineo del gorro de cascabeles del loco, sino el manojo de llaves de la razón capitalista, que vincula, incluso en la imagen, el placer a los fines del éxito. Cada beso en la película de revista debe contribuir al éxito del boxeador o de cualquier otro experto en canciones, cuya carrera es justamente exaltada. Por tanto, el engaño no reside en que la industria cultural sirve distracción, sino en en que echa a perder el placer al quedar ligada, por su celo comercial, a los clichés de la cultura que se liquida a sí misma. La ética y el buen gusto ponen en entredicho la diversión espontánea e incontrolada por «ingenua» —la ingenuidad está tan mal vista como el intelectualismo— y limitan incluso las potencialidades técnicas. La industria cultural es corrupta, pero no como la Babel del pecado, sino como catedral del placer elevado. En todos sus niveles, desde Hemingway hasta Emil Ludwig **, desde *Mrs. Miniver* *** hasta *Lone Ranger* ****, desde Toscanini hasta Guy Lombardo *****, la mentira habita en un espíritu que el arte y la ciencia reciben ya confeccionado. La huella de algo mejor la conserva la industria cultural en los rasgos que la aproximan al circo, en el atrevimiento obstinado e insensato de los acróbatas y payasos, en la «defensa y justificación del arte corporal frente

* (Páginas de entretenimiento con chistes y tiras de cómics en periódicos).

** (Autor, sobre todo, de biografías populares).

*** (Figura titular de una serie familiar radiofónica, llevada también al cine).

**** (Figura titular de una serie radiofónica del oeste, tipo del vaquero que lucha solitario en favor del bien; llevada también al cine).

***** (Ver nota ** en p. 180).

al espiritual»[3]. Pero los últimos refugios de este virtuosismo sin alma, que representa a lo humano frente al mecanismo social, son despiadadamente liquidados por una razón planificadora que obliga a todo a declarar su significado y función para legitimarse. Ella hace desaparecer abajo lo que carece de sentido de forma tan radical como arriba el sentido de las obras de arte.

La actual fusión de cultura y entretenimiento no se realiza sólo como depravación de la cultura, sino también como espiritualización forzada de la diversión. Lo cual se hace evidente ya en el hecho de que se asiste a ella sólo indirectamente, en la reproducción: a través de la fotografía del cine y de la grabación radiofónica. En la época de la expansión liberal la diversión vivía de la fe en el futuro: todo seguiría así y, no obstante, iría a mejor. Hoy la fe vuelve a espiritualizarse; se hace tan sutil que pierde de vista toda meta y queda reducida al fondo dorado que se proyecta detrás de lo real. Ella se compone de los acentos de valor, con los que, en perfecto acuerdo con la vida misma, son investidos una vez más en el espectáculo el chico bien puesto, el ingeniero, la muchacha dinámica, la falta de escrúpulos disfrazada de carácter, los intereses deportivos y, finalmente, los coches y los cigarrillos, incluso cuando el espectáculo no se hace a cargo de la publicidad de sus directos productores, sino a cargo del sistema en su totalidad. La diversión misma se alinea entre los ideales, ocupa el lugar de los valores más elevados, que ella misma expulsa definitivamente de la cabeza de las masas repitiéndolos de forma aún más estereotipada que las frases publicitarias costeadas por instancias privadas. La interioridad, la forma subjetivamente limitada de la verdad, estuvo siempre sometida, más de lo que ella imaginaba, a los señores externos. La industria cultural termina por reducirla a mentira patente. Ya sólo se la experimenta como palabrería que se acepta como añadido agridulce en los éxitos de ventas religiosos, en las películas psicológicas y en los *women serials* *, para poder dominar con mayor seguridad los propios impulsos humanos en la vida real. En este sentido, la diversión realiza la purificación de los afectos que Aristóteles atribuía ya a la tragedia y Mortimer Adler ** asigna de verdad al cine. Al igual que sobre el estilo, la industria cultural descubre la verdad sobre la catarsis.

3. Frank Wedekind, *Gesammelte Werke*, München, 1921, vol. IX, 426.

* (Fotonovelas en revistas femeninas).

** (Popular filósofo neotomista que defendió el cine con argumentos tomados de la filosofía escolástica. *N. d. T. it.* Ver, al respecto, también M. Horkheimer, «Neue Kunst und Massenkultur», en *Gesammelte Schriften*, vol. 4).

Cuanto más sólidas se vuelven las posiciones de la industria cultural, tanto más brutal y sumariamente puede permitirse proceder con las necesidades de los consumidores, producirlas, dirigirlas, disciplinarlas, suprimir incluso la diversión: para el progreso cultural no existe aquí límite alguno. Pero la tendencia a ello es inmanente al principio mismo de la diversión, en cuanto burgués e ilustrado. Si la necesidad de diversión era producida en gran medida por la industria que hacía publicidad, a los ojos de las masas, de la obra mediante el sujeto, de la oleografía mediante el exquisito bocado reproducido y, viceversa, del polvo de natillas mediante la reproducción de las natillas mismas, siempre se ha podido advertir en la diversión el tono de la manipulación comercial, el discurso de venta, la voz del vendedor de feria. Pero la afinidad originaria entre el negocio y la diversión aparece en el significado mismo de esta última: en la apología de la sociedad. Divertirse significa estar de acuerdo. Es posible sólo en cuanto se aísla y separa de la totalidad del proceso social, en cuanto se hace estúpida y renuncia absurdamente desde el principio a la pretensión ineludible de toda obra, incluso de la más insignificante, de reflejar, en su propia limitación, el todo. Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación. La insolencia de la exclamación retórica: «¡Ay que ver, lo que la gente quiere!», consiste en que se remite, como a sujetos pensantes, a las mismas personas a las que la industria cultural tiene como tarea alienarlas de la subjetividad. Incluso allí donde el público da muestras alguna vez de rebelarse contra la industria cultural, se trata sólo de la pasividad, hecha coherente, a la que ella lo ha habituado. No obstante, la tarea de mantenerlo a raya se ha hecho cada vez más difícil. El progreso en la estupidez no puede quedar detrás del progreso de la inteligencia. En la época de la estadística las masas son demasiado maliciosas como para identificarse con el millonario de la pantalla, y al mismo tiempo demasiado cortas de inteligencia como para permitirse la más mínima desviación respecto a la ley de los grandes números. La ideología se esconde en el cálculo de probabilidades. No a todos debe llegar la fortuna, sino sólo a aquel que saca el número premiado, o más bien a aquel que ha sido designado por un poder superior, normalmente por la misma industria de la diversión, que es presentada como incesantemente en busca de un afortunado. Los personajes descubiertos por los pescadores de talento y lanzados luego a lo grande

por el estudio cinematográfico son los «tipos ideales» de la nueva clase media dependiente. La pequeña estrella debe simbolizar a la empleada, pero de tal forma que para ella, a diferencia de la verdadera empleada, el abrigo de noche parezca hecho a medida. De ese modo, la estrella no sólo encarna para la espectadora la posibilidad de que también ella pudiera aparecer un día en la pantalla, sino también, y con mayor nitidez, la distancia que las separa. Sólo a una le puede tocar la suerte, sólo uno es famoso, y, pese a que todos tienen matemáticamente la misma probabilidad, ésta es para cada uno tan mínima que hará bien en cancelarla enseguida y alegrarse en la suerte del otro, que bien podría ser él mismo y, que, con todo, nunca lo es. Donde la industria cultural invita aún a una ingenua identificación, ésta se ve rápidamente desmentida. Nadie puede ya perderse. En otro tiempo, el espectador de cine veía su propia boda en la del otro. Ahora, los personajes felices de la pantalla son ejemplares de la misma especie que cualquiera del público, pero justamente en esta igualdad queda establecida la separación insuperable de los elementos humanos. La perfecta semejanza es la absoluta diferencia. La identidad de la especie prohíbe la identidad de los casos individuales. La industria cultural * ha realizado malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente es lo que empieza a experimentar tan pronto como, con el tiempo, llega a perder la semejanza. Con ello se modifica la estructura interna de la religión del éxito, a la que, no obstante, se sigue aferrado. En lugar del camino *per aspera ad astra*, que implica necesidad y esfuerzo, se impone más y más el premio. El elemento de ceguera en la decisión común y rutinaria sobre qué canción podrá convertirse en canción de éxito, o sobre qué comparsa podrá figurar como heroína, es celebrado por la ideología. Las películas subrayan el azar. Al imponer la ideología la esencial igualdad de sus caracteres —con la excepción del infame— hasta llegar a la exclusión de las fisionomías repugnantes (aquellas, por ejemplo, como la de la Garbo, a las que no parece que se pueda saludar con un simple «*hello sister*»), hace de momento la vida más fácil para los espectadores. Se les asegura que no necesitan ser distintos de lo que son y que también ellos podrían ser igualmente afortunados, sin que se pretenda de ellos aquello para lo que se saben incapaces. Pero al mismo tiempo se les hace entender que tampoco el esfuerzo vale para nada, porque incluso la felicidad burguesa

* «La industria cultural»/1944: «El monopolismo».

no tiene ya relación alguna con el efecto calculable de su propio trabajo. Y ellos lo entienden. En el fondo, todos comprenden el azar, por el que uno hace fortuna, como la otra cara de la planificación *. Justamente porque las fuerzas de la sociedad han alcanzado ya un grado tal de racionalidad que cualquiera podría ser un ingeniero o un gestor, resulta por completo irracional sobre quién la sociedad decide investir la preparación y la confianza para tales funciones. Azar y planificación se vuelven idénticos, pues, ante la igualdad de los hombres, la felicidad o infelicidad del individuo singular, hasta los que ocupan el vértice de la pirámide, pierde toda significación económica. El azar mismo es planificado: no que recaiga sobre este o aquel determinado individuo, sino, justamente, que se crea en su gobierno. Eso sirve de coartada para los planificadores y suscita la apariencia de que la red de transaciones y medidas en que ha sido transformada la vida ** deja aún lugar para relaciones inmediatas y espontáneas entre los hombres. Semejante libertad es simbolizada en los diferentes medios de la industria cultural por la selección arbitraria de casos ordinarios. En los detallados informes de los semanarios sobre el modesto, pero espléndido, crucero del afortunado (por lo general, una mecanógrafa que acaso ganó el concurso gracias a sus relaciones con los magnates locales), se refleja la impotencia de todos. Son hasta tal punto mero material que los detentadores del poder *** pueden **** acoger a uno en su cielo y luego expulsarlo de allí nuevamente: sus derechos y su trabajo no valen para nada. La industria ***** está interesada en los hombres sólo en cuanto clientes y empleados suyos y, en efecto, ha reducido a la humanidad en general y a cada uno de sus elementos en particular a esta fórmula que todo lo agota. Según qué aspecto es determinante en cada caso, en la ideología se subraya la planificación o el azar, la técnica y la vida, la civilización o la naturaleza. En cuanto empleados, se les llama la atención sobre la organización racional y se les exhorta a incorporarse a ella con sano sentido común. Como clientes, en cambio, se les presenta a través de episodios humanos privados, en la pantalla o en la prensa, la libertad de elección y la atracción de lo que no ha sido aún clasificado. En cualquiera de los casos, ellos no dejan de ser objetos.

Cuanto menos tiene la industria cultural que prometer, cuanto

* «planificación»/1944: «planificación del monopolio».

** «ha sido... la vida»/1944: «el monopolio ha transformado la vida».

*** «los detentadores del poder»/1944: «el monopolio».

**** «pueden»/1944: «puede».

***** «La industria»/1944: «El monopolio».

menos es capaz de mostrar la vida como llena de sentido, tanto más vacía se vuelve necesariamente la ideología que ella difunde. Incluso los abstractos ideales de la armonía y la bondad de la sociedad son, en la época de la publicidad universal, demasiado concretos. Pues se ha aprendido a identificar como publicidad justamente los conceptos abstractos. El lenguaje que se remite sólo a la verdad no hace sino suscitar la impaciencia de llegar rápidamente al fin comercial que se supone persigue en la práctica. La palabra que no es medio o instrumento aparece sin sentido; la otra, como ficción o mentira. Los juicios de valor son percibidos como anuncios publicitarios o como mera palabrería. Pero la ideología, llevada así a la vaguedad y a la falta de compromiso, no se hace por ello más transparente, ni tampoco más débil. Precisamente su vaguedad, su aversión casi científica a comprometerse con algo que no pueda ser verificado, sirve eficazmente de instrumento de dominio. Ella se convierte en la proclamación enérgica y sistemática de lo que existe. La industria cultural tiende a presentarse como un conjunto de proposiciones protocolarias y así justamente como profeta irrefutable de lo existente. Ella se mueve con extraordinaria habilidad entre los escollos de la falsa noticia identificable y de la verdad manifiesta, repitiendo fielmente el fenómeno con cuyo espesor se impide el conocimiento y erigiendo como ideal el fenómeno en su continuidad omnipresente. La ideología se escinde en la fotografía de la terca realidad y en la pura mentira de su significado, que no es formulada explícitamente, sino sólo sugerida e inculcada. Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito. Esta prueba fotológica * no es, ciertamente, concluyente, sino avasalladora. Quien ante la potencia de la monotonía aún duda, es un loco. La industria cultural es capaz de rechazar tanto las objeciones contra ella misma como las dirigidas contra el mundo que ella duplica inintencionadamente. Se tiene sólo la alternativa de colaborar o de quedar aparte: los provincianos, que en contra del cine y la radio recurren a la eterna belleza y al teatro de aficionados, están políticamente ya en el punto hacia donde la cultura de masas está empujando ahora a los suyos. Ésta es lo suficientemente fuerte como para burlarse y servirse de los mismos sueños de antaño, el ideal del padre o el sentimiento incondicionado, como ideología según la necesidad. La nueva ideología tiene al mundo en cuanto tal como objeto. Ella adopta el culto del hecho en cuanto se limita a elevar la mala realidad, mediante la exposición más exacta posible, al

* (Alusión a las diferentes pruebas filosófico-teológicas —ontológica, cosmológica, etc.— de la existencia de Dios).

reino de los hechos. Mediante esta transposición, la realidad misma se convierte en sucedáneo del sentido y del derecho. Bello es todo lo que la cámara reproduce. A la esperanza frustrada de poder ser la empleada a quien toca en suerte el viaje alrededor del mundo corresponde la visión frustrante de los lugares fielmente fotografiados a través de los cuales podría haber conducido el viaje. Lo que se ofrece no es Italia, sino la prueba visible de que existe. El cine puede permitirse mostrar a París, donde la joven norteamericana piensa realizar sus sueños, en la desolación más completa, para empujarla tanto más inexorablemente a los brazos del joven elegante americano, a quien podría haber conocido en su propia casa. Que la cosa siga adelante, que el sistema, incluso en su última fase, reproduzca la vida de aquellos que lo componen, en lugar de eliminarlos de inmediato, se convierte en algo que se le adjudica, encima, como mérito y sentido. Continuar y seguir adelante en general se convierte en justificación de la ciega permanencia del sistema, incluso de su inmutabilidad. Sano es aquello que se repite, el ciclo, tanto en la naturaleza como en la industria. Eternamente gesticulan las mismas criaturas en las revistas, eternamente golpea la máquina de jazz. Pese a todo el progreso en la técnica de la representación, de las reglas y las especialidades, pese a todo agitado afanarse, el pan con el que la industria cultural alimenta a los hombres sigue siendo la piedra del estereotipo. La industria cultural vive del ciclo, de la admiración, ciertamente fundada, de que las madres sigan a pesar de todo engendrando hijos, de que las ruedas continúen girando. Lo cual sirve para endurecer la inmutabilidad de las relaciones existentes. Los campos en que ondean espigas de trigo en la parte final de *El gran dictador* de Chaplin desmienten el discurso antifascista en favor de la libertad. Esos campos se asemejan a la rubia cabellera de la muchacha alemana cuya vida en el campo bajo el viento de verano es fotografiada por la UFA *. La naturaleza, al ser captada y valorada por el mecanismo social de dominio como antítesis saludable de la sociedad, queda justamente absorbida y encuadrada en la sociedad incurable. La aseveración visual de que los árboles son verdes, de que el cielo es azul y las nubes pasan, hace de estos elementos criptogramas de chimeneas de fábricas y de estaciones de servicio. Y viceversa, las ruedas y los componentes de las máquinas deben brillar de forma expresiva, degradados a meros exponentes de ese alma vegetal y etérea. De este modo, la naturaleza y la técnica son movilizadas contra el moho, la falseada imagen conmemorativa de la sociedad liberal, en la

* (*Universum Film AG*, productora cinematográfica alemana, creada con apoyo estatal en 1918).

que, según parece, se giraba en sofocantes cuartos cubiertos de felpa, en lugar de tomar, como se hace hoy, baños axesuales al aire libre, o se sufrían continuamente averías en un Mercedes antediluviano en lugar de ir, a la velocidad de un cohete, desde el lugar donde se está a otro que en el fondo no es diferente. El triunfo del *Konzern* gigantesco * sobre la iniciativa privada es celebrado por la industria cultural como eternidad de la iniciativa privada. Se combate al enemigo ya derrotado, al sujeto pensante **. La resurrección de la comedia antifilistea *Hans Sonnenstössers* *** en Alemania y el placer de ver *Life with Father* **** son de la misma índole.

Hay algo en lo que, sin duda, la ideología sin contenido no permite la broma: la previsión social. «Ninguno tendrá frío ni hambre; quien no obstante lo haga, terminará en un campo de concentración»: este lema chistoso, proveniente de la Alemania nazi, podría figurar como máxima en todos los portales de la industria cultural. Presupone, con astuta ingenuidad, el estado que caracteriza a la sociedad más reciente *****: ésta sabe descubrir perfectamente a los suyos. La libertad formal de cada uno está garantizada. Oficialmente, nadie debe rendir cuentas ****** sobre lo que piensa. A cambio, cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de iglesias, círculos, asociaciones profesionales y otras relaciones, que constituyen el instrumento más sensible de control social. Quien no se quiera arruinar, debe imaginárselas para no resultar demasiado ligero en la balanza graduada de dicho sistema. De otro modo pierde tereno en la vida y termina por hundirse. El hecho de que en toda carrera, pero especialmente en las profesiones liberales, los conocimientos específicos del ramo se hallen por lo general relacionados con una actitud conformista, puede suscitar fácilmente la ilusión de que ello es debido sólo y exclusivamente a los mismos conocimientos específicos. En realidad, forma parte de la planificación irracional de esta sociedad el que ella reproduzca, en cierto modo, sólo la vida de los que le son fieles. La escala de los niveles de vida corresponde exactamente a la conexión interna de las clases y de los individuos con el sistema. Se puede confiar en el gestor, y fiel es aún tam-

* «*Konzern* gigantesco»/1944: «monopolio».

** «al sujeto pensante»/1944: «al liberalismo».

*** (*Hans Sonnenstössers Höllenfahrt. Ein heiteres Traumspiel.* Guión radiofónico de Paul Apel [1931], reedición de Gustaf Gründgens [1937]).

**** (Apreciada serie radiofónica familiar americana, inspirada en la pieza teatral de Clarence Day).

***** «sociedad más reciente»/1944: «sociedad del monopolio».

****** «la libertad formal... rendir cuentas»/1944: «La democracia burguesa garantiza la libertad formal de cada uno. Nadie debe rendir cuentas al gobierno sobre».

bién el pequeño empleado Dagwood *, tal como vive en las historietas cómicas y en la realidad. Quien tiene hambre y frío, aun cuando una vez haya tenido buenas perspectivas, está marcado. Es un marginado, y ser marginado es, exceptuando, a veces, los delitos de sangre, la culpa más grave. En el cine se convierte, en el mejor de los casos, en un individuo original, objeto de humor pérfidamente indulgente; pero, las más de las veces, en el villano, a quien delata como tal su primera aparición en escena mucho antes de que la acción lo demuestre de hecho, a fin de que ni siquiera temporalmente pueda surgir el error de pensar que la sociedad se vuelve contra los hombres de buena voluntad. En realidad, hoy se ** cumple una especie de estado de bienestar a un nivel superior. Para salvaguardar las propias posiciones se mantiene en vida una economía en la cual, gracias a una técnica extremadamente desarrollada, las masas del propio país resultan ya, por principio, superfluas para la producción. Los trabajadores, que son los que realmente alimentan a los demás, aparecen en la ilusión ideológica como alimentados por los dirigentes de la economía ***, que son, en verdad, los alimentados. La situación del individuo se hace, con ello, precaria. En el liberalismo el pobre pasaba por holgazán; hoy resulta automáticamente sospechoso. Aquel a quien no se provee de algún modo fuera está destinado a los campos de concentración, en todo caso al infierno del trabajo más bajo y de los suburbios. La industria cultural, sin embargo, refleja la asistencia **** positiva y negativa a los administrados como solidaridad inmediata de los hombres en el mundo de los fuertes y capaces. Nadie es olvidado, por doquier hay vecinos, asistentes sociales, individuos al estilo del Dr. Gillespie y filósofos a domicilio con el corazón al lado derecho, que, con su afable intervención de individuo a individuo, hacen de la miseria socialmente reproducida y perpetuada casos individuales curables, siempre que no se oponga a ello la depravación personal de los afectados. El cuidado de las buenas relaciones entre los dependientes, promovido por la ciencia empresarial y practicado en toda fábrica a fin de lograr el aumento de la producción, pone hasta el último impulso privado bajo control social, justamente mientras que, en apariencia, hace inmediatas y reprivatiza las relaciones de los hombres en la producción. Semejante ayuda invernal anímica ***** arroja su sombra reconciliadora sobre las bandas visuales y

* (Figura de la serie de cómic *Blondie*).

** «hoy se»/1944: «el monopolio».

*** «dirigentes de la economía»/1944: «monopolistas».

**** «asistencia»/1944: «asistencia... del monopolio».

***** (Obra de ayuda invernal: organización nacionalsocialista de apoyo a los parados y otros necesitados bajo la dirección del Ministerio para la Propaganda).

sonoras de la industria cultural mucho antes de salir de la fábrica para expandirse totalitariamente sobre toda la sociedad. Pero los grandes socorredores y benefactores de la humanidad, cuyos trabajos científicos deben presentar los autores de los guiones cinematográficos como actos de piedad, desempeñan el papel de guías de los pueblos que al final decretan la abolición de la piedad y saben prevenir todo contagio una vez se ha liquidado hasta el último paralítico.

La insistencia en el buen corazón es la forma en que la sociedad confiesa el daño que ella misma produce: todos saben que en el sistema no pueden ya ayudarse a sí mismos, y la ideología debe rendir cuenta de este hecho. Lejos de limitarse a cubrir el sufrimiento bajo el velo de una solidaridad improvisada, la industria cultural pone todo su honor empresarial en mirarlo virilmente a la cara y en admitirlo conservando con esfuerzo su compostura. El *pathos* de la compostura justifica al mundo que la hace necesaria. Así es la vida, tan dura, pero por ello mismo también tan maravillosa, tan sana. La mentira no retrocede ante la tragedia. Así como la sociedad total no elimina el sufrimiento de sus miembros, sino que más bien lo registra y planifica, de igual forma procede la cultura de masas con la tragedia. De ahí los insistentes préstamos tomados del arte. Éste brinda la sustancia trágica que la pura diversión no puede proporcionar por sí misma, pero que sin embargo necesita si quiere mantenerse de algún modo fiel al postulado de reproducir exactamente el fenómeno. La tragedia, reducida a momento previsto y consagrado del mundo, se convierte en bendición de este último. Ella sirve para proteger de la acusación de que no se toma la verdad suficientemente en serio, mientras que en cambio se la apropia con cínicas lamentaciones. La tragedia hace interesante el aburrimiento de la felicidad censurada y pone lo interesante al alcance de todos. Ofrece al consumidor que ha conocido culturalmente mejores días el sucedáneo de la profundidad hace tiempo liquidada, y al espectador normal, las escorias culturales de las que debe disponer por razones de prestigio. A todos concede el consuelo de que también * es posible aún el destino humano fuerte y auténtico y de que su representación incondicionada resulta inevitable. La existencia compacta y sin lagunas, en cuya reproducción se resuelve hoy la ideología, aparece tanto más grandiosa, magnífica y potente cuanto más profundamente se da mezclada con el sufrimiento necesario. Tal realidad adopta el aspecto del destino. La tragedia es reducida a la amenaza de aniquilar a quien no colabore, mientras que su significado paradójico consistía en otro tiempo en la resistencia desesperada a la amenaza mítica. El

* «también»/1944: «también bajo el monopolio».

destino trágico se convierte en el castigo justo, como era desde siempre el ideal de la estética burguesa. La moral de la cultura de masas es la moral «rebajada» de los libros infantiles de ayer. Así, en la producción de primera calidad lo malo se halla personificado en la histérica que, en un estudio con pretensiones de exactitud clínica, busca engañar a su rival, más realista, respecto del bien de su vida y encuentra en tal empresa una muerte para nada teatral. Presentaciones tan científicas se encuentran sólo en el vértice de la producción. Más abajo, los gastos son considerablemente menores. Ahí, la tragedia es domesticada sin necesidad de recurrir a la psicología social. Como toda opereta húngaro-vienesa que se preciara debía tener en su segundo acto un final trágico, que no dejaba al tercero más que la aclaración de los malentendidos, así la industria cultural asigna a lo trágico su lugar preciso en la rutina. Ya la notoria existencia de la receta basta para calmar el temor de que lo trágico escape al control. La descripción de la fórmula dramática por parte de aquella ama de casa: «meterse en los líos y salir a flote», define la entera cultura de masas, desde el *women serial** más idiota hasta la obra cumbre. Incluso el peor de los finales, que en otro tiempo tenía mejores intenciones, confirma el orden y falsifica el elemento trágico, ya sea que la amante ilegítima pague con la muerte su breve felicidad, ya sea que el triste final en las imágenes haga brillar con mayor luminosidad la indestructibilidad de la vida real. El cine trágico se convierte efectivamente en un instituto de perfeccionamiento moral. Las masas desmoralizadas por la existencia bajo la coerción del sistema**, que demuestran estar civilizadas sólo en comportamientos automáticos y forzados que dejan translucir por doquier rebeldía y furor, deben ser disciplinadas por el espectáculo de la vida inexorable y por el comportamiento ejemplar de las víctimas. La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace aún algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada. El individuo debe utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo, del que está harto. Las situaciones permanentemente desesperadas que afligen al espectador en la vida diaria se convierten en la reproducción, sin saber cómo, en garantía de que se puede continuar viviendo. Basta tomar conciencia de la propia nulidad, suscribir la propia derrota, y ya se ha comenzado a formar parte. La sociedad es una

* (Cf. nota * en p. 188).

** «coerción del sistema»/1944: «monopolio».

sociedad de desesperados y por tanto una presa de los *Rackets* *. En algunas de las más significativas novelas alemanas del prefascismo, como *Berlin Alexanderplatz* ** y *Kleiner Mann, was nun* ***, esta tendencia se manifestaba con tanto vigor como en las películas corrientes y en la técnica del jazz. En todos los casos se trata siempre, en el fondo, de la burla que se hace a sí mismo el varón. La posibilidad de convertirse en sujeto económico, en empresario o propietario, ha desaparecido definitivamente. Descendiendo hasta la última quesería, la empresa independiente, en cuya dirección y herencia se había fundado la familia burguesa y la posición de su jefe, ha caído en una dependencia sin salida. Todos se convierten en empleados, y en la civilización de los empleados cesa la dignidad, ya de por sí problemática, del padre. El comportamiento del individuo con respecto al *Racket* —ya sea negocio, profesión o partido, ya sea antes o después de la admisión—, lo mismo que la mímica del jefe ante las masas o la del amante frente a la mujer a la que corteja, adopta rasgos típicamente masoquistas. La actitud a la que cada uno se ve obligado para demostrar siempre de nuevo su idoneidad moral en esta sociedad hace pensar en aquellos adolescentes que, en el rito de admisión en la tribu, se mueven en círculo, con una sonrisa estereotipada, bajo los golpes regulares del sacerdote. La existencia en el capitalismo tardío es un rito permanente de iniciación. Cada uno debe demostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea. Ello está en el principio de la síncopa del jazz, que se burla de los traspiés y al mismo tiempo los eleva a norma. La voz de eunuco del que canturrea en la radio, el elegante galán de la heredera que cae con su batín a la piscina, son ejemplos para los hombres, que deben convertirse en aquello a lo que los pliega el sistema ****. Cada uno puede ser como la sociedad omnipotente, cada uno puede llegar a ser feliz con tal de que se entregue sin reservas y de que renuncie a su pretensión de felicidad. En la debilidad de cada uno reconoce la sociedad su propia fortaleza y le cede una parte de ella. Su falta de resistencia lo califica como miembro de confianza. De este modo es eliminada la tragedia. En otro tiempo, la oposición del individuo a la sociedad constituía su sustancia. Ésta exaltaba «el valor y la libertad de ánimo frente a un enemigo poderoso, a una adversidad superior, a un problema inquietante» [4]. Hoy la

* (Cf. nota **** en p. 91).

** (De Alfred Döblin).

*** (De Hans Fallada).

**** «Sistema»/1944: «monopolio».

4. Nietzsche, *Götzendämmerung*, en *Werke*, cit., vol. VIII, 136 (trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, [3]1979, 102).

tragedia se ha disuelto en la nada de aquella falsa identidad de sociedad y sujeto, cuyo horror brilla aún fugazmente en la vacía apariencia de lo trágico. Pero el milagro de la integración, el permanente acto de gracia de los que detentan el poder * de acoger al que no opone resistencia y se traga su propia insubordinación, significa ** el fascismo. Éste relampaguea en la humanidad con la que Döblin permite refugiarse a su personaje Biberkopf, como en las películas de inspiración social. La capacidad de escurrirse y esconderse, de sobrevivir a la propia ruina —capacidad por la que es superada definitivamente la tragedia— es la capacidad de la nueva generación. La nueva generación está en grado de realizar cualquier trabajo porque el proceso laboral no los ata a ningún trabajo concreto. Ello recuerda la triste ductilidad del soldado retornado, al que no le iba nada en la guerra, o del trabajador ocasional, que termina por entrar en las federaciones y organizaciones paramilitares. La liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo.

En la industria cultural el individuo es ilusorio no sólo debido a la estandarización de sus modos de producción. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda. La pseudoindividualidad domina por doquier, desde la improvisación regulada del jazz hasta la personalidad original del cine, que debe tener un tupé sobre los ojos para ser reconocida como tal. Lo individual se reduce a la capacidad de lo universal de marcar lo accidental de tal modo que pueda ser reconocido como lo que es. Justamente el obstinado mutismo o la presentación elegida por el individuo expuesto en cada caso son producidos en serie como los castillos de Yale ***, que se distinguen entre sí por fracciones de milímetro. La peculiaridad del *sí mismo* es un bien monopolista socialmente condicionado, presentado falsamente como natural. Se reduce al bigote, al acento francés, a la voz ronca y profunda de la mujer de la vida, al *Lubitsch touch*: meras impresiones digitales sobre los carnets de identidad, por lo demás iguales, en que se transforman la vida y los rostros de todos los individuos —desde la estrella de cine hasta el último preso— ante el poder del universal. La pseudoindividualidad constituye la premisa indispensable del control y de la neutralización de lo trágico: sólo gracias a que los individuos no son en efecto tales, sino simples puntos de cruce de las tendencias del uni-

* «los que detentan el poder»/1944: «monopolio».
** «significa»/1944: «anuncia».
*** (Yale: nombre de una marca).

versal, es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad. La cultura de masas desvela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa, y su error consiste solamente en vanagloriarse de esta turbia armonía entre universal y particular. El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha llegado jamás a una verdadera individuación. La forma de autoconservación propia de la sociedad de clases ha mantenido a todos en el estadio de puros seres genéricos. Todo carácter burgués * expresaba, a pesar de su desviación y justamente en ella, una y la misma cosa: la dureza de la sociedad competitiva. El individuo, sobre el que se apoyaba la sociedad, llevaba la marca de tal dureza; en su aparente libertad, no era sino el producto de su aparato económico y social. El poder apelaba a las relaciones de fuerza dominantes en cada caso cuando solicitaba la respuesta de aquellos que le estaban sometidos. Al mismo tiempo, la sociedad burguesa también ha desarrollado en su curso al individuo. Contra la voluntad de sus dirigentes, la técnica ha convertido a los hombres de niños en personas. Pero semejante progreso de individuación se ha producido a costa de la individualidad en cuyo nombre se llevaba a cabo, y no ha dejado de ella más que la decisión de perseguir siempre y sólo el propio fin. El burgués, para quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad, y ésta, en la malhumorada relación matrimonial y en el amargo consuelo de estar solo, desavenido consigo mismo y con todos, es virtualmente ya el nazi, entusiasta y desdeñoso a la vez, o el actual habitante de la ciudad, que no puede concebir la amistad sino como «contacto social», como aproximación social de individuos íntimamente alejados unos de otros. La industria cultural puede disponer de la individualidad de forma tan eficaz sólo porque en ésta se reproduce desde siempre la íntima fractura de la sociedad. En los rostros de los héroes del cine y de los particulares, confeccionados según los modelos de las cubiertas de los semanarios, se desvanece una apariencia en la cual ya de por sí nadie cree, y la pasión por tales modelos ideales vive de la secreta satisfacción de hallarse finalmente dispensados del esfuerzo de la individuación mediante el esfuerzo —más fatigoso aún— de la imitación. Pero vano sería esperar que la persona, en sí misma contradictoria y decadente, no fuera a durar generaciones enteras, que el sistema deba necesariamente saltar por causa de esta escisión psicológica y que esta mentirosa sustitución del individuo por el estereotipo vaya a hacerse insoportable por sí misma. La unidad de la

* «burgués»/1944: «alemán burgués».

personalidad ha sido desenmascarada como apariencia desde el *Hamlet* de Shakespeare. En las actuales fisionomías sintéticamente preparadas se ha olvidado ya que un día existiera el concepto de vida humana. Durante siglos la sociedad se ha preparado con vistas a Victor Mature y Mickey Rooney *. Su obra de disolución es, a la vez, un cumplimiento.

La apoteosis del tipo medio corresponde al culto de lo barato. Las estrellas mejor pagadas parecen imágenes publicitarias de desconocidos artículos de marca. No por azar son elegidas entre la masa de las modelos comerciales. El gusto dominante toma su ideal de la publicidad, de la belleza al uso. De este modo, el dicho socrático de que lo bello es lo útil se ha cumplido, al fin, irónicamente. El cine hace publicidad para el *Konzern* cultural ** en su conjunto; en la radio, las mercancías, para las cuales existen los bienes culturales, son elogiadas también singularmente. Por cincuenta céntimos se puede ver la película que ha costado millones, por diez se consigue el chicle, que tiene tras de sí toda la riqueza del mundo, a la que incrementa con su comercio. *In absentia*, pero mediante votación general, se determina la *miss* de las fuerzas armadas, pero cuidándose mucho de permitir la prostitución en la retaguardia. Las mejores orquestas del mundo —que en realidad no lo son— son ofrecidas gratis a domicilio. Todo ello es una parodia del país de jauja, lo mismo que la «comunidad popular (racial)» *** nazi lo es de la humana. A todos se les ofrece algo ****. La constatación del visitante provinciano del viejo Teatro Metropolitano berlinés: «es increíble lo que ofrece la gente por tan poco dinero», ha sido recogida desde hace tiempo por la industria cultural y convertida en sustancia de la producción misma. Ésta no sólo se ve siempre acompañada por el triunfo, gracias al simple hecho de ser posible, sino que es, en gran medida, una misma cosa con dicho triunfo. El espectáculo significa mostrar a todos lo que se tiene y se puede. Es aún hoy la vieja feria, pero incurablemente enferma de cultura. Como los visitantes de las ferias, atraídos por las voces de los propagandistas, superaban con animosa sonrisa la desilusión en las barracas, debido a que en el fondo lo sabían ya de antemano, del mismo modo el que frecuenta habitualmente el cine se pone comprensivamente de parte de la institución. Pero con la accesibilidad a bajo precio de los productos de lujo en serie y su complemento, la

* (Conocidos artistas de cine, encarnaciones del héroe y del antihéroe).

** «*Konzern* cultural»/1944: «*Konzern* cultural y el monopolio».

*** (*Volksgemeinschaft*: expresión de la propaganda nazi).

**** «A todos se les ofrece algo»/1944: «El monopolio ofrece a todos algo».

confusión universal, va abriéndose paso una transformación en el carácter de mercancía del arte mismo. Lo nuevo no es él mismo; la fascinación de la novedad radica en el hecho de que él se reconozca hoy expresamente y de que el arte reniegue de su propia autonomía, colocándose con orgullo entre los bienes de consumo. El arte como ámbito separado ha sido posible, desde el comienzo, sólo en cuanto burgués. Incluso su libertad, en cuanto negación de la funcionalidad social, tal como se impone a través del mercado, permanece esencialmente ligada a la premisa de la economía de mercado. Las obras de arte puras, que niegan el carácter de mercancía de la sociedad por el mero hecho de seguir su propia ley, han sido siempre, al mismo tiempo, también mercancías: si hasta el siglo XVIII la protección de los mecenas defendió a los artistas frente al mercado, éstos se hallaban en cambio sometidos a los mecenas y a sus fines. La «libertad respecto a los fines» de la gran obra de arte moderna vive del anonimato del mercado. Las exigencias de éste se hallan hoy tan sutilmente mediatizadas que el artista queda exento, aunque sólo sea en cierta medida, de la exigencia concreta. Téngase en cuenta que su autonomía, en cuanto meramente tolerada, estuvo acompañada durante toda la historia burguesa por un momento de falsedad que se ha desarrollado finalmente en la liquidación social del arte. El Beethoven mortalmente enfermo, que arroja lejos de sí una novela de Walter Scott con la exclamación: «¡Éste escribe por dinero!», y que al mismo tiempo, incluso en la explotación de los últimos cuartetos —que representan el supremo rechazo al mercado— se muestra como hombre de negocios experto y obstinado, ofrece el ejemplo más grandioso de la unidad de los opuestos, mercado y autonomía, en el arte burgués. Víctimas de la ideología caen justamente aquellos que ocultan la contradicción, en lugar de asumirla, como Beethoven, en la conciencia de su propia producción: Beethoven reprodujo, en su creación musical, la cólera por el dinero perdido y dedujo el imperativo metafísico «¡Así debe ser!», que trata de superar estéticamente —cargando con ella— la necesidad objetiva del curso del mundo, de la reclamación del salario mensual por parte de la gobernanta. El principio de la estética idealista, finalidad sin fin *, es la inversión del esquema al que obedece socialmente el arte burgués: inutilidad para los fines establecidos por el mercado. Finalmente, en la exigencia de distracción y relajación el fin ha devorado al reino de la inutilidad. Pero, en la medida en que la pretensión de utilización y explotación del arte se va haciendo total,

* (Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Werke*, cit., vol. V, 220 (trad. cast., *Crítica del juicio*, cit., 153 s.).

empieza a delinearse un desplazamiento en la estructura económica interna de las mercancías culturales *. La utilidad que los hombres esperan de la obra de arte en la sociedad competitiva es, en gran medida, justamente la existencia de lo inútil, que es no obstante liquidado mediante su total subsunción bajo lo útil. Al adecuarse enteramente a la necesidad, la obra de arte defrauda por anticipado a los hombres respecto a la liberación del principio de utilidad que ella debería procurar. Lo que se podría denominar valor de uso en la recepción de los bienes culturales es ** sustituido por el valor de cambio; en lugar del goce se impone el participar y estar al corriente; en lugar de la competencia del conocedor, el aumento de prestigio. El consumidor se convierte en coartada ideológica de la industria de la diversión, a cuyas instituciones no puede sustraerse ***. Es preciso haber visto *Mrs. Miniver* ****, como es necesario tener las revistas *Life* y *Time*. Todo es percibido sólo bajo el aspecto en que puede servir para alguna otra cosa, por vaga que sea la idea de ésta. Todo tiene valor sólo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser algo en sí mismo. El valor de uso del arte, su ser, es para ellos un fetiche, y el fetiche, su valoración social, que ellos confunden con la escala objetiva de las obras, se convierte en su único valor de uso, en la única cualidad de la que son capaces de disfrutar. De este modo, el carácter de mercancía se desmorona justamente en el momento en que se realiza plenamente. El arte es una especie de mercancía, preparada, registrada, asimilada a la producción industrial, adquirible y fungible; pero esta especie de mercancía, que vivía del hecho de ser vendida y de ser, sin embargo, esencialmente invendible, se convierte hipócritamente en lo invendible de verdad, tan pronto como el negocio no sólo es su intención sino su mismo principio. La ejecución de Toscanini en la radio es en cierto modo invendible. Se la escucha gratuitamente y a cada sonido de la sinfonía va unido, por así decirlo, el sublime reclamo publicitario de que la sinfonía no sea interrumpida por los anuncios publicitarios: «este concierto se ofrece a Vds. como un servicio público». La estafa ***** se cumple indirectamente a través de la ganancia de todos los productores unidos de coches y jabón que financian las estaciones de radio y, naturalmente, a través del crecimiento de los negocios de la industria eléctrica como productora de los apa-

* «interna... mercancías culturales»/1944: «estructura de las mercancías culturales según valor de uso y valor de cambio».

** «Lo que... es»/1944: «El valor de uso es... en la recepción de los bienes culturales».

*** «El consumidor... sustraerse»/1944: (falta).

**** (Cf. nota *** en p. 187).

***** «La estafa»/1944: «el robo».

ratos receptores. Por doquier la radio, como fruto tardío y más avanzado de la cultura de masas, extrae consecuencias que le están provisionalmente vedadas al cine por su pseudomercado. La estructura técnica del sistema comercial radiofónico * lo inmuniza contra desviaciones liberales como las que los industriales del cine pueden aún permitirse en su ámbito. Es una empresa privada que representa ya la totalidad soberana **, adelantando en ello a los otros consorcios *** industriales. *Chesterfield* es sólo el cigarrillo de la nación, pero la radio es su portavoz. Al incorporar totalmente los productos culturales a la esfera de la mercancía, la radio renuncia a colocar como mercancía sus productos culturales. En Estados Unidos no reclama ninguna tasa del público y asume así el carácter engañoso de autoridad desinteresada e imparcial, que parece hecha a medida para el fascismo. En éste, la radio se convierte en la boca universal del *Führer*; y su voz se mezcla, mediante los altavoces de las calles, en el aullido de las sirenas que anuncian el pánico, de las cuales difícilmente puede distinguirse la propaganda moderna. Los nazis sabían que la radio daba forma a su causa, lo mismo que la imprenta se la dio a la Reforma. El carisma metafísico del *Führer* inventado por la sociología de la religión **** ha revelado ser al fin como la simple omnipresencia de sus discrusos en la radio, que parodia demoníacamente la omnipresencia del espíritu divino. El hecho gigantesco de que el discurso penetra por doquier sustituye su contenido, del mismo modo que la oferta de aquella retransmisión de Toscanini desplazaba a su contenido, la sinfonía. Ninguno de los oyentes está ya en condiciones de captar su verdadero contexto, mientras que el discurso del *Führer* es ya de por sí la mentira. Establecer la palabra humana como absoluta, el falso mandamiento, es la tendencia inmanente de la radio. La recomendación se convierte en orden. La apología de las mercancías siempre iguales bajo etiquetas diferentes, el elogio científicamente fundado del laxante a través de la voz relamida del locutor, entre la obertura de la *Traviata* y la de Rienzi, se ha hecho insostenible por su propia ridiculez. Finalmente, el dictado de la producción, el anuncio publicitario específico, enmascarado bajo la apariencia de la posibilidad de elección, puede convertirse en la orden abierta del *Führer*. En una sociedad de grandes *Rackets* fascistas, que lograran ponerse de

* «sistema comercial radiofónico»/1944: «la radio».

** «totalidad soberana»/1944: «monopolio como totalidad soberana».

*** «consorcios»/1944: «monopolios».

**** (Alusión al concepto de dominio carismático según Max Weber; cf. *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Tübingen, 1976, 140 s., trad. cast., *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, FCE, México, [4]1979, 193 s.).

acuerdo sobre qué parte del producto social hay que asignar a las necesidades del pueblo, resultaría finalmente anacrónico exhortar al uso de un determinado detergente. Más modernamente, sin tantos cumplimientos, el *Führer* ordena tanto el camino del sacrificio como la compra de la mercancía de desecho.

Ya hoy, las obras de arte son preparadas oportunamente, como máximas políticas, por la industria cultural, inculcadas a precios reducidos a un público resistente, y su disfrute se hace accesible al pueblo como los parques. Pero la disolución de su auténtico carácter de mercancía no significa que estén custodiadas y salvadas en la vida de una sociedad libre, sino que ahora ha desaparecido incluso la última garantía contra su degradación al nivel de bienes culturales. La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que les estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente al desmoronamiento de la cultura, al progreso de la bárbara ausencia de toda relación. Quien en el siglo pasado o a comienzos de éste gastaba su dinero para ver un drama o escuchar un concierto, tributaba al espectáculo por lo menos tanto respeto como al dinero invertido en él. El burgués que quería extraer algo para él podía, a veces, buscar una relación más personal con la obra. La llamada literatura introductiva a los dramas musicales de Wagner, por ejemplo, y los comentarios al *Fausto* dan testimonio de ello. Y no eran aún más que una forma de tránsito al barnizado biográfico y a las otras prácticas a las que se ve sometida hoy la obra de arte. Incluso en los primeros tiempos del actual sistema económico, el valor de cambio * no arrastraba tras de sí al valor de uso como un mero apéndice, sino que también contribuyó a desarrollarlo como su propia premisa, y esto fue socialmente ventajoso para las obras de arte. El arte ha mantenido al burgués dentro de ciertos límites mientras era caro. Pero eso se ha terminado. Su cercanía absoluta, no mediada ya más por el dinero, a aquellos que están expuestos a su acción, lleva a término la alienación y asimila a ambos bajo el signo de una triunfal reificación. En la industria cultural desaparece tanto la crítica como el respeto: a la crítica le sucede el juicio pericial mecánico, y al respeto, el culto efímero de la celebridad. No hay ya nada caro para los consumidores. Y sin embargo, éstos intuyen a la vez que cuanto menos cuesta una cosa, menos les es regalado. La doble desconfianza hacia la cultura tradicional como ideología se mezcla con la desconfianza hacia la cultura industrializada como fraude. Reducidas a mera añadidura, las obras de arte pervertidas son secretamente re-

* «incluso... valor de cambio»/1944: «El valor de cambio tenía».

chazadas por los que disfrutan de ellas, junto con la porquería a la que el medio las asimila. Los consumidores pueden alegrarse de que haya tantas cosas para ver y para escuchar. Prácticamente se puede tener de todo. Los *screenos* * y las zarzuelas en el cine, los concursos de reconocimiento de piezas musicales, los opúsculos gratuitos, los premios y los artículos de regalo que son distribuidos entre los oyentes de determinados programas radiofónicos, no son meros accesorios marginales, sino la prolongación de lo que les ocurre a los mismos productos culturales. La sinfonía se convierte en un premio por el hecho de escuchar la radio, y si la técnica tuviese su propia voluntad, el cine sería ya ofrecido a domicilio a ejemplo de la radio **. También él se desarrolla en dirección al «sistema comercial». La televisión indica el camino de una evolución que fácilmente podría llevar a los hermanos Warner *** a la posición —sin duda, nada agradable para ellos— de músicos de cámara y defensores de la cultura tradicional. Pero el sistema de premios ha precipitado ya en la actitud de los consumidores. En la medida en que la cultura se presenta como añadidura o extra, cuya utilidad privada y social está, por lo demás, fuera de cuestión, la recepción de sus productos se convierte en percepción de oportunidades. Los consumidores se afanan por temor a perder algo. No se sabe qué, pero, en cualquier caso, sólo tiene una oportunidad quien no se excluye por cuenta propia. El fascismo espera, con todo, reorganizar a los receptores de donativos adiestrados por la industria cultural en su propio seguimiento regular y forzado.

La cultura es una mercancía paradójica. Se halla hasta tal punto sujeta a la ley del intercambio que ya ni siquiera es intercambiada; se disuelve tan ciegamente en el uso mismo que ya no es posible utilizarla. Por ello se funde con la publicidad. Cuanto más absurda aparece ésta bajo el monopolio, tanto más omnipotente se hace aquélla. Los motivos son, por supuesto, económicos. Es demasiado evidente que se podría vivir sin la entera industria cultural: es excesiva la saciedad y la apatía que aquélla engendra necesariamente entre los consumidores. Por sí misma, bien poco puede contra este peligro. La publicidad es su elixir de vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que promete como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad para compensar su propia incapacidad de procurar un placer efectivo.

* (Breves concursos entre los espectadores, que se desarrollan en los intervalos entre las proyecciones. *N. d. T. it.*).

** (Cuando los autores escribían este texto, la televisión se hallaba aún en sus comienzos).

*** (Una de las mayores firmas cinematográficas americanas del momento).

En la sociedad competitiva la publicidad cumplía la función social de orientar al comprador en el mercado, facilitaba la elección y ayudaba al productor más hábil, pero aún desconocido, a hacer llegar su mercancía a los interesados. Ella no costaba solamente, sino que ahorraba tiempo de trabajo. Ahora que el mercado libre llega a su fin, se atrinchera en ella el dominio del sistema *. La publicidad refuerza el vínculo que liga a los consumidores a los grandes *Konzern*. Sólo quien puede pagar normalmente las enormes taxas exigidas por las agencias publicitarias, y en primer término por la radio misma, es decir, sólo quien forma parte del sistema o es cooptado a ello por decisión del capital bancario e industrial, puede entrar como vendedor en el pseudomercado. Los costes de la publicidad, que terminan por refluir a los bolsillos de los *Konzern* **, evitan la fatiga de tener que luchar cada vez contra la competencia de intrusos desagradables; ellos garantizan que los competentes permanezcan entre sí, en círculo cerrado, no de forma muy diferente a las deliberaciones de los consejos económicos, que en el estado totalitario controlan la apertura de nuevas empresas y la continuidad de su funcionamiento. La publicidad es hoy un principio negativo, un dispositivo de bloqueo: todo lo que no lleva su sello es económicamente sospechoso. La publicidad universal no es en absoluto necesaria para hacer conocer a la gente los productos, a los que la oferta se halla ya de por sí limitada. Sólo indirectamente sirve a la venta. El abandono de una práctica publicitaria habitual por parte de una firma aislada significa una pérdida de prestigio, en realidad una violación de la disciplina que la camarilla competente impone a los suyos. Durante la guerra se continúa haciendo publicidad de mercancías que ya no se hallan disponibles en el mercado, sólo para exponer y demostrar el poderío industrial. Más importante que la repetición del nombre es entonces la subvención de los medios de comunicación ideológicos ***. Dado que bajo la presión del sistema cada producto emplea la técnica publicitaria, ésta ha entrado triunfalmente en la jerga, en el «estilo» de la industria cultural. Su victoria es tan completa que en los puntos decisivos ni siquiera tiene necesidad de hacerse explícita: las construcciones monumen-

* «tiempo de trabajo... del sistema»/1944: «del tiempo de trabajo social. Ahora, que el mercado libre ha llegado a su fin, se atrinchera en ella el monopolio».

** «*Konzern*»/1944: «del monopolio».

*** «Sólo indirectamente sirve... medios de comunicación ideológicos»/1944: «Su suspensión por parte de una firma particular significa una pérdida de prestigio, en realidad una violación de la disciplina de clase que el monopolio impone a los suyos. Durante la guerra se continúa haciendo publicidad de mercancías que no se hallan ya disponibles en el mercado, sólo para seguir manteniendo la institución, y naturalmente también la coyuntura bélica».

tales de los gigantes *, publicidad petrificada a la luz de los reflectores, carecen de publicidad y, todo lo más, se limitan a exponer en los lugares más altos las iniciales de la firma, lapidarias y refulgentes, sin necesidad de ningún autoelogio. Por el contrario, las casas que han sobrevivido del siglo pasado, en cuya arquitectura se lee aún con rubor la utilidad como bien de consumo, es decir, el fin de la vivienda, son tapiadas desde la planta baja hasta por encima del techo con anuncios y carteles luminosos; el paisaje queda reducido a trasfondo de carteles y símbolos publicitarios. La publicidad se convierte en el arte por excelencia, con el cual Goebbels, lleno de olfato, la había ya identificado: el arte por el arte, publicidad por sí misma, pura exposición del poder social. En las más influyentes revistas norteamericanas, *Life* y *Fortune*, una rápida ojeada apenas logra distinguir las imágenes y los textos publicitarios de los de la parte de redacción. A la redacción le corresponde el reportaje ilustrado, entusiasta y no pagado, sobre las costumbres y la higiene personal del personaje famoso, que procura a éste nuevos seguidores, mientras que las páginas reservadas a la publicidad se basan en fotografías y datos tan objetivos y realistas que representan el ideal de la información, al que la redacción no hace sino aspirar. Cada película es el avance publicitario de la siguiente, que promete reunir una vez más a la misma pareja bajo el mismo cielo exótico: quien llega con retraso no sabe si asiste al avance de la próxima película o ya a la que ha ido a ver. El carácter de montaje de la industria cultural, la fabricación sintética y planificada de sus productos, similar a la de la fábrica no sólo en el estudio cinematográfico, sino virtualmente también en la recopilación de biografías baratas, investigaciones noveladas y los éxitos de la canción, se presta de antemano a la publicidad: en la medida en que el momento singular se hace disociable del contexto y fungible, ajeno incluso técnicamente a todo contexto significativo, puede prestarse a fines externos a la obra misma. El efecto, el truco, la ejecución singular aislada e irrepetible, han estado siempre ligados a la exposición de productos con fines publicitarios y, hoy, cada primer plano de una actriz se ha convertido en un anuncio publicitario de su nombre y cada canción de éxito en el *plug* ** de su melodía. Tanto técnica como económicamente, la publicidad y la industria cultural se funden la una en la otra. Tanto en la una como en la otra la misma cosa aparece en innumerables lugares, y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la repeti-

* «de los gigantes»/1944: «del monopolio, los rascacielos de Wrigley y Rockefeller».

** (Declaración benévola o elogiosa sobre un disco, un libro, etc., difundida en la radio o en la televisión con fines propagandísticos).

ción del mismo motivo propagandístico. Tanto en la una como en la otra la técnica se convierte, bajo el imperativo de la eficacia, en psicotécnica, en técnica de la manipulación de los hombres. Tanto en la una como en la otra rigen las normas de lo sorprendente y sin embargo familiar, de lo leve y sin embargo incisivo, de lo hábil o experto y sin embargo simple. Se trata siempre de subyugar al cliente, ya se presente como distraído o como resistente a la manipulación.

A través del lenguaje con el que se expresa, el cliente mismo contribuye también a promover el carácter publicitario de la cultura. Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras. La desmitologización del lenguaje, en cuanto elemento del proceso global de la Ilustración, se invierte en magia. Recíprocamente diferentes e indisolubles, la palabra y el contenido estaban unidos entre sí. Conceptos como melancolía, historia, e incluso «la vida», eran reconocidos en los términos que los perfilaba y custodiaba. Su forma los constituía y los reflejaba al mismo tiempo. La neta distinción que declara casual el tenor de la palabra y arbitraria su ordenación al objeto, termina con la confusión supersticiosa entre palabra y cosa. Lo que en una sucesión establecida de letras trasciende la correlación con el acontecimiento es proscrito como oscuro y como metafísica verbal. Pero con ello la palabra, que ya sólo puede designar pero no significar, queda hasta tal punto fijada a la cosa que degenera en pura fórmula. Lo cual afecta por igual al lenguaje y al objeto. En lugar de hacer accesible el objeto a la experiencia, la palabra, ya depurada, lo expone como caso de un momento abstracto, y todo lo demás, excluido de la expresión —que ya no existe— por el imperativo despiadado de claridad, se desvanece con ello también en la realidad. El ala izquierda en el fútbol, la camisa negra *, el joven hitleriano y sus equivalentes no son otra cosa que lo que se llaman. Si la palabra, antes de su racionalización, había liberado junto con el anhelo también la mentira, la palabra racionalizada se ha convertido en camisa de fuerza más para el anhelo que para la mentira. La ceguera y la mudez de los datos, a los que el positivismo reduce el mundo, pasan también al lenguaje, que se limita a registrar esos datos. De este modo, los términos mismos se hacen impenetrables, conquistan un

* (Designación de los fascistas según la camisa negra de su uniforme, sobre todo en Italia, pero también en otros países).

poder de choque, una fuerza de cohesión y de repulsión, que los asimila a su opuesto, el oráculo mágico. Vuelven así a actuar como una especie de prácticas: bien que el nombre de la artista sea combinado en el estudio cinematográfico de acuerdo con los datos de la estadística, o que el estado de bienestar sea exorcizado con términos tabú como burócrata o intelectual, o que la vulgaridad se haga invulnerable apropiándose el nombre del país. El nombre mismo, con el que la magia se une preferentemente, sufre hoy un cambio químico. Se transforma en etiquetas arbitrarias y manipulables, cuya eficacia puede ser calculada, pero justamente por ello también dotada de una fuerza propia como la de los nombres arcaicos. Los nombres, residuos arcaicos, han sido elevados a la altura de los tiempos en la medida en que o bien se los ha estilizado y reducido a siglas publicitarias —entre las estrellas de cine, los apellidos son también nombres—, o bien se los ha estandarizado colectivamente. A viejo, en cambio, suena el nombre burgués, el nombre de familia, que, en lugar de ser una etiqueta, individualizaba a su portador en relación a sus propios orígenes. Dicho nombre suscita entre los americanos un curioso sentimiento embarazoso. Para ocultar la incómoda distancia entre individuos particulares *, se llaman Bob y Harry, como miembros fungibles de equipos. Semejante uso reduce las relaciones entre los hombres a la fraternidad del público de los deportes, que protege de la verdadera. La significación, como única función de la palabra admitida por la semántica, se realiza plenamente en la señal. Su carácter de señal se refuerza gracias a la rapidez con la que son puestos en circulación desde lo alto modelos lingüísticos. Si las canciones populares han sido consideradas, con razón o sin ella, patrimonio cultural «rebajado» de la clase dominante, sus elementos han adoptado, en cualquier caso, su forma popular sólo en un largo y complejo proceso de experiencias. La difusión de las canciones populares, en cambio, se produce de forma fulminante. La expresión americana *fad*, para modas que se afirman y propagan como una epidemia —promovidas por potencias económicas altamente concentradas—, designaba el fenómeno mucho antes de que los directores de la propaganda totalitaria dictasen poco a poco las líneas generales de la cultura. Si un día los fascistas alemanes lanzan desde los altavoces una palabra como «intolerable», todo el pueblo dirá al día siguiente esa palabra. Siguiendo el mismo esquema, las naciones que constituyeron el objetivo de la guerra relámpago alemana han acogido en su jerga esa palabra. La repetición universal

* «particulares»/1944: «particulares, que caracterizan aún la vida en la sociedad monopolista».

de los términos adoptados para las diversas medidas termina por hacer a éstas de algún modo familiares, lo mismo que en tiempos del libre mercado el nombre de un producto en la boca de todos promovía su venta. La ciega repetición y la rápida difusión de palabras establecidas relaciona la publicidad con las consignas del orden totalitario. El estrato de experiencia que hacía de las palabras palabras de los hombres que las pronunciaban ha sido enteramente allanado, y en su pronta asimilación adquiere el lenguaje aquella frialdad que hasta ahora sólo le había caracterizado en las columnas publicitarias y en las páginas de anuncios de los periódicos. Innumerables personas utilizan palabras y expresiones que, o no entienden ya, o las utilizan sólo por su valor conductista de posición, como símbolos protectores, que al fin se adhieren a sus objetos con tanta mayor tenacidad cuanto menos se está en condiciones de comprender su significado lingüístico. El ministro de Instrucción popular habla de fuerzas dinámicas sin saber qué dice, y las canciones de éxito hablan sin tregua de «delirio» y «rapsodia» y ligan su popularidad justamente a la magia de lo incomprensible, experimentada como el estremecimiento de una vida más elevada. Otros estereotipos, como «memoria», son aún entendidos en cierta medida, pero se escapan a la experiencia que podría colmarlos de sentido. Afloran como enclaves en el lenguaje hablado. En la radio alemana de Flesch y Hitler se pueden advertir en el afectado alto alemán del locutor, que dice a la nación «Hasta la próxima vez», o «Aquí habla la juventud de Hitler», o incluso simplemente «el *Führer*», con una cadencia particular que se convierte de inmediato en el acento natural de millones de personas. En tales expresiones se ha suprimido incluso el último vínculo entre la experiencia sedimentada y la lengua, como aquel que, en el siglo XIX, ejercía aún una influencia reconciliadora a través del dialecto. Al redactor, en cambio, a quien la ductilidad de sus convicciones le ha permitido alcanzar el grado de «redactor alemán» *, las palabras alemanas se le petrifican y convierten subrepticiamente en palabras extranjeras. En cada palabra se puede distinguir hasta qué punto ha sido desfigurada por la «comunidad popular» fascista. Es verdad que este lenguaje ** se fue convirtiendo poco a poco en universal y totalitario. No es posible ya percibir en las palabras la violencia que han sufrido. El locutor de radio no tiene necesidad de hablar con afectación, pues él mismo no sería siquiera posible si su acento se distinguiese en carácter del acento del

* (La expresión *Schriftleiter* era preferida por los nazis frente al término extranjero *Redakteur. N. d. T. it.*).

** «este lenguaje»/1944: «el lenguaje del monopolio».

grupo de oyentes que le ha sido asignado. Pero, en cambio, el lenguaje y el gesto de los oyentes y de los espectadores se hallan impregnados por los esquemas de la industria cultural, hasta en matices a los que hasta ahora ningún método experimental de investigación ha podido llegar, más fuertemente que nunca hasta ahora. Hoy, la industria cultural ha heredado la función civilizadora de la democracia de las fronteras y de los empresarios, cuya sensibilidad para las diferencias de orden espiritual no fue nunca excesivamente desarrollada. Todos son libres para bailar y divertirse, de la misma manera que son libres, desde la neutralización histórica de la religión, para entrar en una de las innumerables sectas existentes. Pero la libertad en la elección de la ideología, que refleja siempre la coacción económica, se revela en todos los sectores como la libertad para siempre lo mismo. La forma en que una muchacha acepta y cursa el compromiso obligatorio, el tono de la voz en el teléfono y en la situación más familiar, la elección de las palabras en la conversación, la entera vida íntima, ordenada según los conceptos del psicoanálisis vulgarizado, revela el intento de convertirse en el aparato adaptado al éxito, conformado, hasta en los movimientos instintivos, al modelo que ofrece la industria cultural. Las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente reificadas a sus propios ojos que la idea de lo que les es específico y peculiar sobrevive sólo en la forma más abstracta: «personalidad» no significa para ellos, en la práctica, más que dientes blancos y libertad frente al sudor y las emociones. Es el triunfo de la publicidad en la industria cultural, la asimilación forzada de los consumidores a las mercancías culturales, desenmascaradas ya en su significado *.

* 1944/47: Después del punto: «(Continuará)».

ELEMENTOS DEL ANTISEMITISMO

Límites de la Ilustración

I

El antisemitismo es hoy para unos un problema crucial de la humanidad; para otros, un mero pretexto. Para los fascistas, los judíos no son una minoría, sino una raza distinta, contraria: el principio negativo en cuanto tal; de su eliminación depende la felicidad del mundo entero. Diametralmente opuesta es la tesis según la cual los judíos, libres de características nacionales o raciales, constituirían un grupo sólo por su mentalidad y su tradición religiosas. Las «marcas judías» se referirían más bien a los judíos orientales, en todo caso sólo a los judíos no asimilados. Ambas doctrinas son a la vez verdaderas y falsas.

La primera es verdadera en el sentido de que el fascismo la ha hecho tal. Los judíos son hoy el grupo que atrae sobre sí, en teoría y en la práctica, la voluntad de destrucción que el falso ordenamiento social genera espontáneamente. Los judíos son marcados por el mal absoluto como el mal absoluto. Así son, de hecho, el pueblo elegido. Mientras que el dominio, desde el punto de vista económico, ya no sería necesario *, los judíos son designados como su objeto absoluto, del que se puede disponer sin más. A los obreros ** nadie les dice abiertamente tal cosa, por razones obvias; los negros son mantenidos en su lugar; pero hay que limpiar la tierra de judíos, y en el corazón de todos los potenciales fascistas de todos los países halla eco la llamada a eliminarlos como moscas. En la imagen del judío que presen-

* «Mientras... necesario»/1944: «En una época en la que el dominio está superado».
** «Obreros»/1944: «Proletarios».

tan al mundo, los racistas expresan su propia esencia. Sus apetitos son la posesión exclusiva, la apropiación *, el poder sin límites, a cualquier precio. Cargan al judío con esta culpa, se burlan de él como rey y señor, y así lo clavan en la cruz, renovando sin cesar el sacrificio en cuya eficacia no pueden creer.

La otra tesis, la liberal, es verdadera en cuanto idea. Ella contiene la imagen de una sociedad en la que el odio deje de reproducirse y de seguir buscando cualidades sobre las que pueda desfogarse **. Pero la tesis liberal, al presuponer la unidad de los hombres ya en principio realizada, contribuye a la apología de lo existente. El intento de conjurar la extrema amenaza mediante una política de minorías y una estrategia democrática es ambiguo, como toda defensiva de los últimos burgueses liberales. Su impotencia atrae a los enemigos de la impotencia. La existencia y el aspecto de los judíos comprometen la universalidad existente debido a su falta de adaptación. La fidelidad inmutable a su propio ordenamiento de vida los ha colocado en una relación inestable con el orden dominante. Ellos esperaban que este orden los preservara, sin estar en condiciones de controlarlo ellos mismos. Sus relaciones con los «pueblos de señores» eran las de avidez y temor. Pero cada vez que renunciaron a su diferencia frente al sistema dominante, los arribistas adquirieron el carácter estoico y frío que la sociedad impone hasta hoy *** a los hombres. El entrelazamiento dialéctico entre la ilustración y dominio; la doble relación del progreso con la crueldad y con la liberación, que los judíos pudieron experimentar tanto en los grandes ilustrados como en los movimientos populares democráticos, se manifiesta también en el carácter de los asimilados. El autodominio ilustrado mediante el cual los judíos asimilados pudieron superar en sí mismos los signos dolorosos del dominio ajeno —como una segunda circuncisión— los ha conducido sin condiciones, de su propia comunidad en disolución, a la burguesía moderna, la cual se dirige ya irremisiblemente hacia la recaída en la pura opresión, hacia su reorganización como pura raza. La raza no es, como pretenden los racistas, la particularidad natural inmediata, sino, más bien, la reducción a lo natural, a la pura violencia: la particularidad encerrada y obstinada en sí misma, que, en la realidad existente ****, es precisamente lo universal. Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colecti-

* «apropiación»/1944: «explotación».

** «pueda desfogarse»/1944: «pueda desfogarse. Tal sería la sociedad sin clases».

*** «sociedad... hasta hoy»/1944: «sociedad de clases».

**** «la realidad existente»/1944: «el capitalismo».

vidad. La armonía de la sociedad, profesada un tiempo por los judíos liberales, tuvieron que experimentarla al fin ellos mismos, sobre su propia piel, como armonía de la «comunidad popular (racial)». Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden que, en realidad, no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden *. Cuya esencia, aun cuando pudo permanecer oculta en determinados períodos, es la violencia que hoy se manifiesta abiertamente.

II

El antisemitismo como movimiento popular ha sido siempre lo que sus promotores gustaban reprochar a los socialdemócratas: «nivelamiento» o «igualación». A aquellos que carecen de poder de mando les debe ir tan mal como al pueblo. Desde el empleado alemán hasta los negros de Harlem, los ambiciosos seguidores del movimiento han sabido siempre, en el fondo, que lo único que al fin obtendrían sería el placer de ver también a los otros con las manos vacías. La «arianización» de la propiedad judía, que, por lo demás, ha resultado la mayoría de las veces en beneficio de la clase superior, apenas ha procurado a las masas en el *III Reich* un beneficio mayor que el que pudo procurar a los cosacos el mísero botín que arrancaron de los barrios judíos saqueados. La ventaja real era ideología ya en buena parte desenmascarada. El hecho de que la demostración de su inutilidad económica refuerce, en lugar de disminuir, la fascinación del remedio racista, remite a su verdadera naturaleza: no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo. La verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la sanción de su odio por obra del colectivo. Cuanto menos se saca del racismo para otros aspectos, tanto más obstinadamente se aferra uno al movimiento, en contra de un mejor conocimiento. El antisemitismo se ha mostrado immune frente al argumento de su falta de rentabilidad. Para el pueblo, es un lujo.

Su utilidad para los fines del dominio es evidente. Puede servir como distracción, como instrumento barato de corrupción, como ejemplo aterrador. Los respetables *Rackets* ** lo subvencionan, y los irrespetuosos *** lo ponen por obra. Pero la figura del espíritu, del so-

* «ese orden»/1944: «de la sociedad de clases».

** (Cf. nota **** en p. 91).

*** «Los respetables... irrespetuosos»/1944: «El monopolio, los *Rackets* respetables, lo subvencionan y los fascistas, los irrespetuosos *Rackets*».

cial como del individual, que aparece en el antisemitismo, los lazos prehistóricos e históricos en los que permanece prisionero como un desesperado intento de evasión, está aún inmerso en la oscuridad. Si un mal tan profundamente arraigado en la civilización no adquiere un puesto en el conocimiento, ni siquiera el individuo particular será capaz de acallarlo en el conocimiento, incluso aunque fuese tan dócil como la misma víctima. Las explicaciones y refutaciones estrictamente racionales, económicas o políticas, por mucha verdad que puedan encerrar, tampoco están en condiciones de hacerlo, pues la racionalidad ligada al dominio es la misma que está en las raíces del mal. Perseguidores y víctimas, en cuanto aquellos que ciegamente golpean y aquellos que ciegamente se defienden, pertenecen aún al mismo círculo fatal de desventura. El comportamiento antisemita se desencadena en situaciones en las que hombres cegados y privados de subjetividad son liberados como sujetos. Su obrar consiste, para los interesados, en una serie de reacciones mortales y además absurdas, como las que los conductistas describen sin explicarlas. El antisemitismo es un esquema rígido, más aún, un ritual de la civilización, y los *pogroms* son los verdaderos asesinatos rituales. En ellos se demuestra la impotencia de aquello que los podría frenar: de la reflexión, del significado, en último término, de la verdad. En el necio juego del homicidio halla su confirmación la vida dura y hosca a la que hay que adaptarse.

Sólo la ceguera del antisemitismo, su falta de intención, confiere verdad a la tesis según la cual sería una válvula de escape. El furor se desahoga sobre quien aparece como indefenso. Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica: vagabundos *, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel de los asesinos, y con el mismo ciego placer de matar, tan pronto como se siente poderoso como la norma. No existe un antisemitismo genuino; desde luego, no existen antisemitas de nacimiento. Los adultos, para quienes la demanda de sangre hebrea se ha convertido en segunda naturaleza, ignoran las razones de ello tanto como los jóvenes que deben derramarla. Los mandatarios supremos, que lo saben, no odian a los judíos ni aman a sus secuaces antisemitas. Éstos, en cambio, que no obtienen beneficio alguno, ni desde el punto de vista económico ni desde el sexual, odian sin fin; no toleran distensiones o relajación porque no conocen la satisfacción. Es por lo tanto una especie de idealismo dinámico lo que anima a las bandas organizadas de los asesinos. Incitan al saqueo y construyen para ello una

* «vagabundos»/1944: «negros, asociaciones mexicanas de boxeo».

grandiosa ideología, desvariando con discursos sobre la salvación de la familia, de la patria y de la humanidad. Pero al ser siempre los estafados —cosa que, en el fondo, ellos mismos han sabido siempre—, su pobre motivo racional, la rapiña, al que la racionalización debía servir, desaparece finalmente por completo, y la racionalización se vuelve sincera en contra de su voluntad. El oscuro impulso al que la racionalización era desde el principio más afín que a la razón se apodera por entero de ellos. La isla de racionalidad es anegada, y los desesperados aparecen ya sólo como los defensores de la verdad, como los renovadores de la tierra, que deben reformar hasta el último rincón del planeta. Todo lo que vive se convierte en material de su horrendo deber, al que no turba ya ninguna inclinación. La acción se convierte efectivamente en autónoma, en fin en sí misma, y enmascara su propia carencia de finalidad. El antisemitismo exhorta siempre a culminar el trabajo apenas se ha comenzado. Entre antisemitismo y totalidad ha existido desde el principio la relación más estrecha. La ceguera alcanza a todo, porque no comprende nada.

El liberalismo había concedido la propiedad a los judíos, pero no el poder de mandar. El sentido de los derechos humanos consistía en prometer felicidad incluso allí donde no hay poder. Pero dado que las masas engañadas sienten que esa promesa, en cuanto universal, sigue siendo una mentira mientras existan clases, su furor resulta provocado: se sienten burladas. Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir continuamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan con tanta más furia cuanto más maduro está el tiempo de su cumplimiento. Dondequiera que tal pensamiento, en medio de la privación o renuncia general, aparece como realizado, las masas deben reiterar la opresión dirigida a su propio anhelo. Todo lo que se convierte en pretexto para tal repetición, por muy infeliz que sea: Ashavero o Mignon, extranjeros que recuerdan la tierra prometida, belleza que evoca el sexo, el animal marcado como repelente, que trae a la mente la promiscuidad: todo ello atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados, que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de la civilización. A aquellos que dominan convulsamente la naturaleza, la naturaleza atormentada les devuelve provocadoramente la imagen de la felicidad impotente. El pensamiento de la felicidad sin poder es intolerable porque ésa, y sólo ella, sería verdaderamente felicidad. La leyenda de la conspiración de los banqueros judíos disolutos que financiaban el bolchevismo es el símbolo de la impotencia innata, así como la vida buena lo es de la felicidad. A ello se asocia la imagen del intelectual, que parece pensar —cosa que los demás no pueden permitirse— y no derrama el sudor de la fatiga y del

esfuerzo físico. El banquero y el intelectual, dinero y espíritu, los exponentes de la circulación, son el sueño desmentido de los mutilados por el dominio, de los que éste se sirve para perpetuarse.

III

La sociedad actual, en la que sentimientos y renacimientos religiosos, como el acervo de las revoluciones, se hallan en venta en el mercado; en la que los jefes fascistas se reparten a puertas cerradas el territorio y la vida de las naciones, mientras el público experto valora el precio en los receptores de radio; la sociedad en la que incluso la palabra que la desenmascara se legitima con ello, como una recomendación, para ser acogida en un *Racket* político; la sociedad en la que ya no sólo la política es un negocio, sino el negocio la entera política: esta sociedad se escandaliza de los anticuados modales de comerciante del judío y lo tacha de materialista, de usurero, que debe ceder al fuego sagrado de aquellos que han hecho del negocio un absoluto.

El antisemitismo burgués tiene un específico fundamento económico: el disfraz del dominio como producción. Si en épocas precedentes los señores fueron directamente represivos, de tal modo que no sólo dejaron el trabajo exclusivamente a los sometidos, sino que lo presentaron abiertamente como la ignominia que siempre fue bajo el dominio, en el mercantilismo el monarca absoluto se transforma en el supremo señor de la industria. La producción es admitida en la corte. Los señores, en cuanto burgueses, se han despojado definitivamente del uniforme multicolor y se han vestido de civil. El trabajo no deshonra, dijeron, para así poderse apoderar más racionalmente del de los otros *. Ellos mismos se incluyeron entre los productores, mientras siguieron siendo los acaparadores ** que siempre fueron. El industrial se arriesgaba y embolsaba como el comerciante y el banquero. Él calculaba, disponía, compraba y vendía. Competía en el mercado con aquéllos por la parte del beneficio correspondiente a su capital. Pero él no acaparaba sólo en el mercado, sino directamente en la fuente: como funcionario de la propia clase, procuraba no perder en el trabajo de sus hombres. Los trabajadores debían dar el máximo posible. Como verdadero Schylock, exigía inflexible su talón. Como

* «del de los otros»/1944: «para apropiarse más racionalmente del de los otros».

** (Alusión a la distinción propagandística anticapitalista de los nazis entre capital «creador» y capital «acaparador», es decir, entre el capital de la industria y el capital de los bancos. Cf. a este respecto Fanz Neumann, *Behemoth* [1942]; ed. alemana, Frankfurt a. M., 1977, 376).

propietario de las máquinas y del material, forzaba a los otros a producir. Se hacía llamar productor, pero en secreto sabía, como todos, la verdad. El trabajo productivo del capitalista, ya sea que éste justificase sus beneficios como compensación al riesgo del empresario —como en la época liberal— o como salario del director —tal como se hace hoy—, era la ideología que encubría la sustancia del contrato laboral y la naturaleza acaparadora del sistema económico como tal *.

Por eso se grita: ¡Al ladrón!, y se señala al judío. Él es, en efecto, el chivo expiatorio, no sólo para maquinaciones e intrigas particulares, sino en el sentido global de que se carga sobre él la injusticia económica de toda la clase. El industrial tiene sus deudores —los obreros— bajo sus ojos en la fábrica y controla su prestación antes de entregarles el dinero. Y ellos caen en la cuenta de lo que sucede en la realidad sólo cuando comprueban lo que pueden comprar con ese dinero: el más pequeño magnate de la industria puede disponer de una cantidad de servicios y bienes superior a la de cualquier soberano del pasado; los trabajadores, en cambio, reciben el denominado mínimo cultural. Y, no contento con que experimenten en el mercado qué pocos bienes recaen sobre ellos, el vendedor pondera públicamente aquello que no se pueden permitir. Es en la relación del salario con los precios donde se expresa lo que se retiene injustamente a los trabajadores **. Con su salario recibieron éstos el principio de su retribución y a la vez el de su despojo. El comerciante les muestra la letra que ellos han firmado al industrial. Aquél hace de alguacil de todo el sistema y atrae sobre sí el odio que debería recaer sobre los otros. El que la esfera de la circulación sea responsable de la explotación es una apariencia socialmente necesaria.

Los judíos no fueron los únicos que ocuparon la esfera de la circulación. Pero estuvieron encerrados en ella demasiado tiempo como para no reflejar, en su ser, el odio del que fueron siempre objeto. A ellos, a diferencia de sus colegas arios, les estuvo vedado en gran medida el acceso a la fuente de la plusvalía. Sólo tarde y con dificultad se les permitió llegar a la propiedad de los medios de producción. Es verdad que en la historia de Europa, e incluso en el imperio alemán, los judíos bautizados alcanzaron a menudo altos puestos en la administración y en la industria. Pero siempre tuvieron que justificar dicho privilegio con una redoblada sumisión, con celo diligente y tenaz abnegación. Se les permitió acceder a ellos sólo si con su comporta-

* «del sistema económico como tal»/1944: «de todo capital».

** «se retiene injustamente a los trabajadores»/1944: «el capital retiene injustamente a los trabajadores».

miento hacían suyo tácitamente y confirmaban de nuevo el veredicto sobre los demás judíos: tal es el sentido del bautismo. Todas las gestas de los prominentes no han logrado que el judío fuese acogido por los pueblos de Europa; no le fue permitido echar raíces y se le censuró por eso mismo de «desarraigado». Ha sido siempre un protegido, dependiente de emperadores, de príncipes o del Estado absolutista. Todos ellos fueron un tiempo económicamente avanzados en relación con la población atrasada. En la medida en que podían necesitar al judío como mediador, lo protegían frente a las masas, que eran las que tenían que pagar el precio del progreso. Los judíos fueron colonizadores del progreso. Desde que ayudaron a difundir, como mercaderes, la civilización romana en la Europa pagana, fueron siempre, en consonancia con su religión patriarcal, exponentes de las relaciones ciudadanas, burguesas y finalmente industriales. Introducían en el país las formas capitalistas de vida y atrajeron sobre sí el odio de aquellos que tuvieron que sufrir bajo ellas. En nombre del progreso económico, por el cual hoy se hunden en la ruina, los judíos fueron siempre la espina en el ojo de los artesanos y de los campesinos, a los que desclasó el capitalismo. Los judíos experimentan ahora en sí mismos su carácter exclusivo y particular. Los que siempre quisieron ser los primeros, son ahora relegados atrás, a gran distancia. Incluso el director judío de un *Trust* americano de diversión vive, en todo su esplendor, encerrado en una desesperada actitud defensiva. El caftán era el residuo espectral de una antiquísima vestimenta burguesa. Hoy pone de manifiesto que quienes lo llevan han sido arrojados a los márgenes de la sociedad *, que, a su vez plenamente ilustrada, arroja fuera de sí los espectros de su prehistoria. Aquellos que propagaron el individualismo, el derecho abstracto, el concepto de persona, son ahora degradados a la categoría de especie. Aquellos que jamás pudieron gozar tranquilamente del derecho de ciudadanía, que habría debido conferirles la cualidad de hombres, vuelven a llamarse «judíos», sin otras distinciones. Incluso en el siglo XIX tuvo el judío que depender de la alianza con el poder central. El derecho universal, protegido por el estado, era la garantía de su seguridad; las leyes excepcionales, su espectro. Él siguió siendo objeto, a merced del favor, incluso allí donde estaba en su derecho. El comercio no fue su profesión, sino su destino. Él era el trauma del caballero de la industria, que debe presumir de creador **. Éste advierte en la jerga judía aque-

* «sociedad»/1944: «clase».

** «del caballero de la industria, que debe presumir de creador»/1944: «del explotador capitalista, que debe justificarse como creador».

llo por lo cual en secreto se desprecia: su antisemitismo es odio a sí mismo, la mala conciencia del parásito.

IV

El antisemitismo fascista quiere prescindir de la religión. Afirma que se trata sólo de la pureza de la raza y de la nación. Se dan cuenta de que los hombres han renunciado hace tiempo a la preocupación por la salvación eterna *. El creyente medio es hoy ya tan astuto como en otro tiempo sólo podía serlo un cardenal. Acusar a los judíos de obstinados increyentes no pone ya a las masas en movimiento. Pero la hostilidad religiosa que impulsó durante dos mil años a perseguir a los judíos difícilmente se ha apagado del todo. El celo con que el antisemitismo repudia su tradición religiosa muestra, más bien, que aquélla anida en éste no menos profundamente que en otro tiempo lo hacía la idiosincrasia profana en el celo religioso. La religión ha sido integrada como bien cultural, pero no superada (y suprimida). La alianza entre ilustración y dominio ha impedido que su momento de verdad aflorase a la conciencia y ha conservado sus formas reificadas. Ambos procesos repercuten a favor del fascismo: el anhelo incontrolado es canalizado a través de la rebelión popular «racista», los epígonos de los iluminados evangélicos son desfigurados y pervertidos, según el modelo de los caballeros wagnerianos del Grial, en fanáticos de la comunidad de sangre y guardias de élite, al tiempo que la religión en cuanto institución en parte se integra directamente en el sistema y en parte se oculta y transpone en la pompa de los desfiles y de la cultura de masas. La fe fanática de la que se jactan los amos y sus secuaces no es diversa de aquella obstinada que en otro tiempo animaba a los desesperados: sólo que su contenido se ha perdido por el camino. De éste no sobrevive otra cosa que el odio hacia aquellos que no comparten la fe. En los Cristianos Alemanes ** no quedó de la religión del amor más que el antisemitismo.

El cristianismo no es sólo una recaída más atrás del judaísmo. El Dios judío, al pasar de la forma henoteísta a la universal, no ha perdido aún por completo los rasgos del demonio natural. El terror proveniente del pasado preanimista se transfiere, desde la naturaleza, al

* «eterna»/1944: «eterna, desde que las Iglesias se han reducido por entero a una función de control social».

** (El movimiento protestante de los «Cristianos Alemanes» aspiraba a una asociación entre la iglesia y el nacionalsocialismo).

concepto de sujeto absoluto, que, en cuanto su creador y señor, mantiene enteramente sometida a la naturaleza. Aun en la indescriptible potencia y majestad que este extrañamiento le confiere, el sujeto absoluto resulta, sin embargo, accesible al pensamiento, que se hace universal justamente gracias a la relación con un ser supremo, transcendente. Dios como espíritu se opone a la naturaleza como el otro principio, que no se limita a garantizar su ciego decurso, como todos los dioses míticos, sino que puede también liberar de él. Pero en su carácter abstracto y lejano se ha reforzado al mismo tiempo el terror a lo inconmensurable, y la férrea palabra «Yo soy», que no tolera nada junto a sí, supera en inevitable violencia al veredicto más ciego, pero por ello mismo más ambiguo, del destino anónimo. El Dios judío exige lo que le corresponde y ajusta las cuentas con los perezosos. Él cautiva a su criatura en la red de la culpa y el mérito. Frente a ello, el cristianismo ha subrayado el momento de la gracia, el cual, por cierto, se hallaba implícito en el mismo judaísmo en la alianza de Dios con los hombres y en la promesa mesiánica. El cristianismo ha atenuado el terror del absoluto al reencontrarse a sí misma la criatura en la divinidad: el mediador divino es invocado con nombre humano y muere de muerte humana. Su mensaje es: «No temáis»; la ley se desvanece ante la fe; más grande que toda majestad es el amor, el único mandato.

Pero en virtud de los mismos momentos mediante los cuales disuelve el encantamiento de la religión natural el cristianismo vuelve a reproducir, espiritualizada, la idolatría. En la misma medida en que lo absoluto es acercado a lo finito, éste mismo es absolutizado. Cristo, el espíritu encarnado, es el mago divinizado. La autorreflexión humana en lo absoluto, la humanización de Dios en Cristo es el *proton pseudos*. El avance frente al judaísmo se ha pagado al precio de la afirmación: el hombre Jesús ha sido Dios. Justamente el momento reflexivo del cristianismo, la espiritualización de la magia, es responsable del mal. Se hace pasar por espiritual precisamente aquello que, frente al espíritu, se revela como natural. Pues el espíritu consiste justamente en el despliegue de la oposición a esta pretensión de lo finito. Así, la mala conciencia debe recomendar al profeta como símbolo y a la práctica mágica como transustanciación. Ello convierte al cristianismo en religión, en cierto sentido en la única: en el vínculo intelectual con lo que es intelectualmente sospechoso, en dominio cultural separado. Como los grandes sistemas asiáticos, también el judaísmo precristiano era una fe apenas desligada de la vida nacional, de la autoconservación general. La transformación del rito sacrificial pagano no se cumplió solamente en el culto, ni tampoco sólo en el senti-

miento; ella determinó la forma del proceso laboral. Como esquema de este proceso, el sacrificio se vuelve racional. El tabú se transforma en el ordenamiento racional del proceso laboral. Él regula la administración en la paz y en la guerra, la siembra y la recolección, la preparación de las comidas y el sacrificio de los animales. Aun cuando las reglas no surjan de consideraciones racionales, de ellas sí surge una racionalidad. El esfuerzo para liberarse del temor inmediato dio origen entre los primitivos a la institución del ritual, y ésta se purifica en el judaísmo convirtiéndose en el ritmo sagrado de la vida familiar y estatal. Los sacerdotes estaban encargados de velar para que la costumbre fuera respetada. Su función en el dominio era, dentro del sistema teocrático, evidente; el cristianismo, en cambio, quiso permanecer espiritual, incluso allí donde aspiraba al dominio. Él ha quebrado, en la ideología, la autoconservación mediante el último sacrificio, el del hombre-Dios; pero justamente así abandonó a la profanidad la realidad devaluada: la ley mosaica es abolida, pero se da al César, como a Dios, lo que es suyo. La autoridad mundana es confirmada o usurpada, y lo cristiano funciona como resorte autorizado de salvación. La superación de la autoconservación mediante la imitación de Cristo se hace objeto de prescripción. De este modo, el amor desinteresado es despojado de su ingenuidad, separado del amor natural y contabilizado como mérito. El amor mediatizado por el conocimiento salvífico debe, con todo, ser el directo e inmediato; naturaleza y sobrenaturaleza estarían reconciliadas en él. Pero ahí justamente radica su falsedad: en la engañosa donación de sentido afirmativo al olvido de sí.

Esta donación de sentido es engañosa, porque si bien la Iglesia vive del hecho de que los hombres encuentran el camino de la salvación en la observancia de su doctrina —ya sea que exija obras, como la versión católica, o sólo la fe, como la versión protestante—, ella misma no puede, con todo, garantizar la meta. El carácter no vinculante de la promesa eclesial de salvación —ese momento judío y negativo en la doctrina cristiana—, mediante el cual se relativiza la magia e incluso la Iglesia misma, es tácitamente rechazado por el creyente ingenuo. Para éste, el cristianismo, el supranaturalismo, se convierte en ritual mágico, en religión natural. Él cree sólo en la medida en que olvida su propia fe. Se atribuye saber y certeza como los astrólogos y los espiritistas. Lo cual no es necesariamente peor que la teología espiritualizada. La viejecita italiana, que en su simplicidad, ofrece una vela a San Genaro por el nieto en la guerra, se halla quizás más cerca de la verdad que los obispos y los párrocos que, sin sombras de idolatría, bendicen las armas contra las que el santo nada

puede. Pero para la ingenuidad la religión se convierte en sustituto de la religión. La sospecha de todo esto acompañó al cristianismo desde sus primeros días, pero sólo los cristianos paradoxales y antioficiales, desde Pascal hasta Barth pasando por Lessing y Kierkegaard, hicieron de ella el fundamento de su teología. En tal conciencia no sólo fueron los radicales, sino también los indulgentes. Los otros, en cambio, que sofocaron dicha conciencia y se atribuyeron, con mala conciencia, el cristianismo como una posesión segura, tuvieron que confirmar su propia salvación en la desgracia terrena de aquellos que no quisieron ofrecer el sombrío sacrificio de la razón. Tal es el origen religioso del antisemitismo. Los seguidores de la religión del padre son odiados por los de la religión del hijo como aquellos que saben más. Es la hostilidad contra el espíritu del espíritu que se embota como salvación. El escándalo que provocan los cristianos antisemitas es la verdad que frena el mal sin justificarlo y retiene la idea de la salvación inmerecida en contra del curso del mundo y del orden salvífico que, según dicen, deberían realizarla. El antisemitismo debe confirmar la legitimidad del ritual de fe e historia, cumpliéndolo en aquellos que niegan dicha legitimidad.

V

«No te puedo soportar: no lo olvides tan fácilmente», le dice Sigfrido a Mime, que solicita su amor. La respuesta tradicional de los antisemitas es la apelación a la idiosincracia. La emancipación de la sociedad frente al antisemitismo depende de que el contenido de la idiosincrasia sea elevado al concepto y de que el sinsentido cobre conciencia de sí. Pero la idiosincrasia se aferra a lo particular. Como natural rige lo universal, aquello que se encuadra en el contexto de los fines sociales. Pero la naturaleza que no se ha purificado y convertido en puro medio a través de los canales del orden conceptual; el chirriar de la tiza sobre la pizarra, que perfora el tímpano; el «gusto elevado», que recuerda las heces y la putrefacción; el sudor que aparece sobre la frente del diligente: todo aquello que no se ha adecuado completamente o vulnera las prohibiciones en que se deposita el progreso de los siglos suena a agrio y provoca una repugnancia irresistible.

Los motivos a los que apela la idiosincrasia remiten a su origen. Esos motivos repiten momentos de la prehistoria biológica: señales de peligro ante las cuales se erizaban los pelos y se paraba el corazón en el pecho. En la idiosincrasia, órganos aislados vuelven a sustraerse al control del sujeto y, ya autónomos, obedecen a estímulos biológicos

elementales. El yo que se experimenta en estas reacciones, cuando se pone la piel de gallina o se vuelven rígidos los músculos y las articulaciones, no es sin embargo dueño de éstas. Por momentos, esas reacciones realizan la adecuación a la inmóvil naturaleza que le circunda. Pero como lo móvil se acerca a lo inmóvil, la vida más evolucionada a la mera naturaleza, esa vida se aliena al mismo tiempo de ella, pues la naturaleza inmóvil, en la que el viviente, como Dafne, tiende —en un estado de extrema emoción— a transformarse, es capaz sólo de la relación más extrínseca, más espacial. El espacio es la alienación absoluta. Donde lo humano quiere asimilarse a la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella. El terror protector es una forma de mimetismo. Aquellos fenómenos de rigidez en el hombre son esquemas arcaicos de la autoconservación: la vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto.

En el lugar de la adaptación orgánica al otro, del mimetismo propiamente dicho, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis y finalmente, en la hase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mimesis incontrolada es proscrita. El ángel de la espada de fuego, que expulsó a los hombres del paraíso y los puso en el camino del progreso técnico, es ya el símbolo de este mismo progreso. La severidad con la que en el curso de los milenios los dominadores han prohibido a su propia prole y a las masas sometidas la recaída en las formas miméticas de vida, empezando por la prohibición religiosa de las imágenes, y pasando por el rechazo social de actores y gitanos, hasta la pedagogía que enseña a los niños a no comportarse como tales, es el presupuesto de la civilización. La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivizante de los trabajadores e impide así que se dejen reabsorber de nuevo en el ritmo alterno de la naturaleza externa. Toda distracción, incluso toda entrega, tiene algo de mimético. El yo, en cambio, se ha forjado a través del endurecimiento. Mediante su constitución se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada. En el lugar de la adecuación física a la naturaleza entra el «*reconocimiento*... en el concepto» *, la asunción de lo diverso bajo lo idéntico. Pero la constelación dentro de la cual se instaura la identidad —la inmediata de la mimesis como la mediata de la síntesis, la adecuación a la cosa en la ciega actuación de la vida o la comparación de lo reificado en la terminología científica— es siempre la del terror. La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción esta-

* (Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 79 [A 97]; trad. cast., *Crítica de la razón pura*, cit, 131).

ble y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación consecuente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella. La ciencia es repetición, elevada a la categoría de regularidad precisa y conservada en estereotipos. La fórmula matemática es, como lo era el rito mágico, una regresión conscientemente manipulada: es la forma más sublimada de mimetismo. La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no, como la magia, mediante la imitación material de la naturaleza externa, sino por la automatización de los procesos espirituales, mediante la transformación de éstos en ciegos decursos. Con su triunfo, las manifestaciones humanas se vuelven a la vez controlables y forzadas. De la adecuación a la naturaleza sólo queda el endurecimiento frente a ella. El color protector y disuasivo es hoy el ciego dominio sobre la naturaleza, que es idéntico a la finalidad de largo alcance.

En el modo burgués de producción la indestructible herencia mimética de toda praxis es condenada al olvido. La despiadada prohibición de la regresión se convierte, a su vez, en mero destino; la renuncia ha llegado a ser tan total que no llega ya a realizarse conscientemente. Los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el entorno civilizado. Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar[1]. Es la gesticulación contagiosa de la inmediatez reprimida y sofocada por la civilización: tocar, acercarse, calmar, convencer. Lo que irrita hoy es la extemporaneidad de esos movimientos, que parecen querer volver a traducir las relaciones humanas, desde hace tiempo reificadas, en relaciones personales de poder, tratando de debilitar al comprador con halagos, al deudor con amenazas y al acreedor con ruegos. Fastidia, en suma, todo movimiento interior: agitarse, conmoverse, es mezquino. Toda expresión no manipulada aparece como la mueca que siempre fue —en el cine, en la justicia sumaria, en el discurso del jefe— la manipulada. Pero la mímica indisciplinada es el sello del antiguo dominio, impreso en la sustancia viviente de los dominados y transmitido a lo largo de las generaciones, gracias a un proceso inconsciente de imitación, desde el vendedor de baratijas judío hasta el gran banquero. Esa mímica suscita furor porque delata, en las nuevas relaciones de producción, el antiguo miedo, que ha debido ser olvidado para sobrevivir en ellas. Al momento de coacción, al furor del

1. Cf. S. Freud, «Das Unheimliche», en *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII, 254, 259 y otras (trad. cast., «Lo siniestro», en *Obras*, cit., vol. 7, 2484).

verdugo y de la víctima, que aparecen de nuevo unidos en la mueca, responde la furia del civilizado. A la apariencia impotente responde la realidad mortal; al juego, la seriedad.

La mueca aparece como un juego, como una comedia, porque en lugar de trabajar seriamente prefiere exponer la insatisfacción. Parece sustraerse a la seriedad de la existencia, justamente porque la admite sin reservas: por eso es inauténtica. Pero la expresión es el eco doloroso de un poder superior, de una violencia que se hace oír en el lamento. Ella es siempre excesiva, por muy sincera que sea, pues, como en toda obra de arte, en todo lamento parece estar contenido el mundo entero. Adecuado es sólo el trabajo realizado. Éste, y no la mimesis, puede interrumpir el sufrimiento. Pero su consecuencia es el rostro inmóvil e impasible y, por último, al final de la época, la cara de niño de los hombres de la praxis, de los políticos, de los párrocos, de los directores generales y de los miembros de *Rackets*. La voz estentórea de los predicadores de odio y jefes de campo fascistas muestra el reverso de este mismo dato social. El aullido es frío como el negocio. Ambos expropian a la naturaleza incluso el lamento y hacen de éste un elemento de su técnica. Su rugido es respecto al *pogrom* lo mismo que el mecanismo sonoro respecto a la bomba de aviación alemana: el grito de terror, que produce terror, es puesto en acción. Por el gemido de la víctima, que fue el primero en llamar a la violencia por su nombre; incluso por la palabra misma que designa a las víctimas: francés, negro, judío, esos oradores se dejan poner deliberadamente en la situación desesperada de los perseguidos, que deben seguir golpeando. Son la falsa caricatura de la mimesis del terror. Reproducen en sí la insaciabilidad del poder al que temen. Todo debe ser utilizado, todo debe ser de ellos. La mera existencia del otro es el escándalo. Todo otro ser «ocupa demasiado lugar» y debe ser remitido a sus propios límites, que son los del terror sin límites. Quien busca un escondite no debe encontrarlo; a aquellos que expresan lo que todos desean —paz, patria, libertad—: a los nómadas y a los saltimbanquis se ha negado siempre el derecho de ciudadanía. Lo que alguien teme, eso se le hace. Ni siquiera el último reposo debe ser tal. La profanación de los cementerios no es una degeneración del antisemitismo, sino el antisemitismo mismo. Los expulsados suscitan fatalmente el ansia de expulsar. En la marca que la violencia ha dejado en ellos se enciende incesantemente la violencia. Lo que sólo quiere vegetar debe ser extirpado. En las reacciones de fuga, a la vez caóticas y regulares, de los animales inferiores, en las figuras del hormiguero, en los gestos convulsionados de los torturados aparece aquello que en la vida indigente no puede ser controlado: el impulso mimético. En la agonía de

la criatura, en el extremo opuesto de la libertad, aparece irresistible la libertad como la vocación contrariada de la materia. Contra ello se dirige la idiosinsrasia que el antisemitismo aduce como pretexto.

La energía psíquica movilizada por el antisemitismo político es esta misma idiosincrasia racionalizada. Todos los pretextos en los que se entienden jefes y seguidores sirven para ceder a la seducción mimética sin violar abiertamente el principio de realidad, salvando, por así decirlo, la decencia. No pueden soportar al judío, y sin embargo lo imitan continuamente. No hay antisemita que no lleve en la sangre la tendencia a imitar lo que para él es «judío». Por lo demás, se trata siempre de cifras miméticas: el movimiento de la mano que acompaña a la argumentación; el tono cantarino de la voz, que, independientemente del sentido del juicio, dibuja una imagen movida de la cosa y del sentimiento; la nariz, el *principium individuationis* fisionómico, casi una sigla que imprime en la cara del individuo su carácter particular. En las ambiguas tendencias del olfato sobrevive la antigua nostalgia de lo bajo, de la unión inmediata con la naturaleza externa, con la tierra y el fango. Entre todos los sentidos, el olfato, que es atraído sin objetivar, es el que testimonia con la mayor evidencia el impulso a perderse en lo otro y asimilarse a ello. Por eso el olor, como percepción y como percibido —que se hacen uno en el acto de oler—, es más expresión que los otros sentidos. En el mirar se sigue siendo quien se es; en el oler el sujeto se pierde. Así, para la civilización el olor es una vergüenza, un estigma de clases sociales bajas, de razas inferiores y animales innobles. Entregarse a este placer es lícito, para el civilizado, sólo si la prohibición es suspendida mediante un razonamiento al servicio de fines real o aparentemente prácticos. Se puede consentir el impulso prohibido sólo si no hay duda alguna de que ello ocurre para destruirlo. Es el fenómeno de la burla y la broma. Es la parodia miserable del cumplimiento, de la plenitud. En cuanto actitud despreciada y despreciativa de sí misma, la función mimética es saboreada malignamente. Quien busca olores, «malos» olores, para eliminarlos, puede imitar a sus anchas el acto de olfatear, que tiene en el olor su placer no racionalizado. En la medida en que el civilizado neutraliza el impulso prohibido identificándose de forma incondicional con la instancia que lo prohibe, ese impulso es admitido. Si sobrepasa el límite, estalla la risa. Tal es el esquema de la reacción antisemita. Los antisemitas se reúnen para celebrar el momento de la exención autoritaria de la prohibición; sólo ese momento los constituye en colectivo, sólo él instaura la comunidad racial. Su clamor es la carcajada organizada. Cuanto más tremendas son las acusaciones y las amenazas, cuanto mayor es la cólera, tanto más efi-

caz y despiadada es la burla. Furor, burla e imitación envenenada son en realidad lo mismo. El significado de los emblemas fascistas, de la disciplina ritual, de los uniformes y de todo el aparato supuestamente irracional, es el de hacer posible el comportamiento mimético. Los símbolos fantasiosos característicos de todo movimiento contrarrevolucionario, las calaveras y los disfraces, el bárbaro redoble de los tambores, la repetición monótona de palabras y gestos, constituyen imitaciones organizadas de prácticas mágicas: la mimesis de la mimesis. El jefe con el rostro embadurnado y el carisma de la histeria accionable dirige la danza. Su figura realiza representativamente y en la imagen lo que a los demás es negado en la realidad. Hitler puede gesticular como un payaso; Mussolini, arriesgar tonos en falsete como un tenor de provincia; Goebbels, hablar descaradamente como el agente judío, a quien él mismo exhorta a asesinar, y Coughlin, predicar el amor como el Salvador cuya crucifixión representa a fin de que siempre sea derramada sangre de nuevo. El fascismo es totalitario incluso en el hecho de que trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra el dominio directamente al servicio de este último.

Este mecanismo necesita de los judíos. La visibilidad artificialmente potenciada de éstos obra como un campo magnético sobre el hijo legítimo de la civilización pagana. El arraigado, al advertir en su diferencia respecto al judío la igualdad, lo humano, siente brotar en él el sentimiento de la oposición, de la extrañeza. De este modo, los impulsos prohibidos, incompatibles con el trabajo en su ordenamiento actual, son traducidos en idiosincrasias conformistas. La posición económica de los judíos, últimos estafadores estafados de la ideología liberal, no proporcionan ninguna protección segura contra este riesgo. Al ser ellos tan aptos para producir dichas corrientes de inducción anímica, se los prepara pasivamente para tales funciones. Ellos comparten el destino de la naturaleza rebelde, con la cual son identificados por el fascismo: son utilizados ciega y perspicazmente. Poco importa que, como individuos, lleven aun en sí realmente esos rasgos miméticos que provocan el contagio maligno, o que dichos rasgos les sean atribuidos arbitrariamente. Una vez que los dueños del poder económico han superado todo temor a convocar a los gestores fascistas, inmediatamente se establece frente a los judíos la armonía de la «comunidad popular (racial)». Los judíos son abandonados por el dominio cuanto éste, en virtud de su creciente alienación respecto a la naturaleza, recae en el estado de mera naturaleza. A los judíos en general se les dirige la acusación de practicar una magia prohibida, un ritual sangriento. Sólo así, disfrazado de acusación, el deseo inconsciente de los autóctonos de volver a la práctica sacrificial mimética ce-

lebra su alegre resurrección en la conciencia de éstos. Cuando todo el horror de la prehistoria liquidada por la civilización es rehabilitado como interés racional mediante su proyección sobre los judíos, no hay ya freno alguno. Ese horror puede ser actuado en la realidad, y esta actualización del mal supera incluso el contenido de la proyección. Las fantasías racistas sobre los delitos de los judíos —infantiicidios y excesos sádicos, envenenamiento del pueblo y conjuras internacionales— definen con exactitud el sueño y el deseo de los antisemitas y se quedan muy atrás respecto a su realización. Llegados a este punto, ya la sola palabra «judío» aparece como la trágica mueca cuya copia reproduce la bandera con la cruz gamada —calavera y rueda a la vez—: el solo hecho de que uno se llame judío suena como una invitación a maltratarlo hasta que se asemeje a la imagen.

La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza. Los judíos mismos han contribuido a ello durante milenios, con ilustración no menos que con cinismo. Ellos —el más antiguo patriarcado que se ha conservado hasta hoy, la encarnación del monoteísmo— transformaron los tabúes en máximas civilizadoras cuando los demás estaban aún estancandos en la magia. Parecía que ellos habían logrado aquello por lo que el cristianismo se fatigó en vano: la destitución de la magia en virtir de su propia fuerza, que como servicio divino se vuelve contra sí misma. Los judíos no han extirpado la asimilación a la naturaleza; más bien la han superado, conservándola en las puras obligaciones del rito. De ese modo han guardado la memoria conciliadora, sin recaer, a través del símbolo, en la mitología. Por eso aparecen ante los ojos de la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiado adelantados, como iguales y diferentes, astutos y tontos al mismo tiempo. Son acusados de lo que ellos —los primeros burgueses— han vencido ante todo en sí mismos: la inclinación a dejarse seducir por lo inferior, el impulso hacia lo animal y la tierra, la idolatría. Por haber inventado el concepto de lo puro, son perseguidos como cerdos. Los antisemitas se convierten en ejecutores del Antiguo Testamento: se cuidan de que los judíos, por haber comido del árbol del conocimiento, vuelvan a la tierra.

VI

El antisemitismo se basa en la falsa proyección. Ésta es lo opuesto a la verdadera mimesis, pero es profundamente afín a la mimesis reprimida: quizás, incluso, el rasgo morboso en el que ésta cristaliza. Si la mi-

mesis se asimila al ambiente, al mundo circundante, la falsa proyección asimila, en cambio, el ambiente a sí misma. Si para aquélla lo externo se convierte en el modelo al que lo interno se adecua y lo extraño se vuelve familiar, la falsa proyección transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial. En el paranoico común, la elección de la víctima no es libre, sino que obedece a las leyes de su enfermedad. En el fascismo, esta actitud es asumida por la política, el objeto de la enfermedad es determinado según criterios ajustados a la realidad, el sistema alucinatorio se convierte en norma racional en el mundo y la desviación en neurosis. El mecanismo que el orden totalitario toma a su servicio es tan antiguo como la civilización. Los mismos impulsos sexuales que el género humano ha reprimido supieron conservarse y afirmarse —tanto en los individuos aislados como en pueblos enteros— en la transformación imaginaria del mundo ambiente en un sistema diabólico. El ciego homicida ha visto siempre en su víctima al perseguidor por el que se veía desesperadamente obligado a defenderse, y los reinos más poderosos han sentido incluso al más débil de sus vecinos como una intolerable amenaza, antes de caer sobre él. La racionalización era un pretexto y una constricción al mismo tiempo. Quien ha sido elegido como enemigo es ya percibido como tal. La disfunción reside en la incapacidad de distinguir por parte del sujeto entre lo que es propio y lo que es ajeno en el material proyectado.

En cierto sentido, toda percepción es una proyección. La proyección de las impresiones de los sentidos es una herencia de la prehistoria animal, un mecanismo al servicio de la defensa y la comida, órgano prolongado de la disposición a combatir con la que las especies animales superiores reaccionaban, de buena o mala gana, ante el movimiento, independientemente de la intención del objeto. La proyección está en el hombre automatizada, al igual que otras funciones agresivas y defensivas que se han convertido en reflejos. Así se constituye su mundo objetivo, como producto de aquel «arte oculto en lo profundo del alma humana» [2]. El sistema de las cosas, el entero universo, del que la ciencia constituye sólo la expresión abstracta, es —tomando en sentido antropológico la crítica kantiana al conocimiento— el producto, inconscientemente actuado, del instrumento animal en la lucha por la vida, es decir, de aquella proyección espon-

2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 180 s. (B 181) (trad. cast., *Crítica de la razón pura*, cit., 185).

tánea. Pero en la sociedad humana, donde con la formación del individuo se diferencia también tanto la vida afectiva como la intelectual, el individuo tiene necesidad de un creciente control de la proyección; él debe afinarla y a la vez aprender a dominarla. A medida que aprende a distinguir, bajo la presión económica, entre pensamientos y sentimientos propios y ajenos, surge la distinción entre exterior e interior, la posibilidad de distanciarse y de identificarse, la autoconciencia y la conciencia moral. Para comprender la proyección bajo control y su degeneración en falsa proyección, que pertenece a la esencia del antisemitismo, es necesaria una reflexión más precisa.

La doctrina fisiológica de la percepción, despreciada por los filósofos desde el kantismo como realismo ingenuo y como círculo vicioso, explica el mundo perceptivo como la reflexión, dirigida por el intelecto, de los datos que el cerebro recibe de los objetos reales. De acuerdo con esta tesis, la ordenación de los datos puntuales recibidos, de las impresiones, se lleva a cabo por obra del intelecto. Si bien incluso los partidarios de la teoría de la *Gestalt* insisten en que la sustancia fisiológica no recibe sólo datos puntuales, sino ya estructuras, Schopenhauer y Helmholtz, no obstante e incluso en virtud del círculo, han sabido más de la intrincada relación de sujeto y objeto que la coherencia oficial de la escuela, tanto neopsicológica como neokantiana: la imagen perceptiva contiene en realidad conceptos y juicios. Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, hay un abismo que el sujeto debe llenar a propio riesgo. Para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituirle más que lo que recibe de ella. El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de las huellas que éste deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en la diversidad de sus propiedades y de sus estados; y constituye así —de paso— el yo, en la medida en que aprende a dar unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas, que se van distinguiendo poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección. En un proceso que pudo cumplirse históricamente sólo con las fuerzas desarrolladas de la constitución fisiológica del hombre, el yo se ha desarrollado como función unitaria y excéntrica al mismo tiempo. Pero incluso una vez objetivado y hecho autónomo, no es más que lo que para él es el mundo de los objetos. La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la fragilidad y riqueza de su mundo perceptivo exterior. Si esta compenetración recíproca se quiebra, el yo se entumece. Si se agota, al modo positivista, en el acto de registrar el dato, sin dar nada de sí, queda reducido a un punto; y si, al contrario, esboza y proyecta el mundo, al modo idealista, desde el fondo sin

fondo de sí mismo, se agota en una ciega repetición. En ambos casos exhala su espíritu. Sólo en la mediación, en la cual el dato de por sí nulo de los sentidos impulsa al pensamiento a toda la productividad de la que éste es capaz y, por otro lado, el pensamiento se entrega sin condiciones a la impresión que le llega, se logra superar la soledad enferma en la que está presa la entera naturaleza. No en la certeza no afectada por el pensamiento, en la unidad prelógica de percepción y objeto, sino en su antítesis refleja es donde se anuncia la posibilidad de la reconciliación. La distinción se produce en el sujeto, que tiene el mundo externo en su propia conciencia y que, sin embargo, lo reconoce como distinto. Por eso, el acto de reflejar, la vida misma de la razón, se realiza como proyección consciente.

Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo. Cuando el sujeto no está más en condiciones de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia. En lugar de la voz de la conciencia, oye voces; en lugar de entrar en sí para redactar el acta de su propia ansia de poder, atribuye a los otros las actas de los sabios de Sión. Se hincha y se atrofia al mismo tiempo. Atribuye desmesuradamente al mundo externo lo que está en él; pero lo que le atribuye es la absoluta nulidad: el puro medio agigantado, relaciones, maquinaciones tenebrosas, la praxis sombría sin la luz del pensamiento. El dominio mismo, que, incluso como absoluto, es, en lo que se refiere a su significado, siempre sólo un medio, se transforma en la proyección incontrolada en su propio fin y también en el fin del otro, más aún, en el fin en cuanto tal. En esta enfermedad del individuo, el afinado aparato intelectual del hombre vuelve a obrar contra los otros hombres como el ciego instrumento de lucha de la prehistoria animal: función, por lo demás, que nunca ha dejado de desarrollar, en la especie, contra todo el resto de la naturaleza. Así como desde el momento en que emergió la especie hombre ésta se muestra a las otras como la destrucción, desde el punto de vista del desarrollo histórico, más elevada y por eso mismo más terrible, y así como, ya en el interior de la humanidad, las razas más avanzadas lo hacen respecto a las más primitivas y los pueblos mejor equipados respecto a los más lentos, de la misma forma el individuo enfermo se opone al otro, en la megalomanía como en la locura de la persecución. En ambos casos el sujeto se halla en el centro y el mundo es sólo una ocasión para su delirio; el mundo queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, de todo lo que el sujeto proyecta sobre él. La resistencia de la que el

paranoico se lamenta indiscriminadamente a cada paso es el resultado de la falta de conciencia, del vacío que quien se refleja en un espejo produce en torno a sí. El paranoico no puede detenerse. La idea que no encuentra un punto de apoyo en la realidad insiste y se convierte en idea fija.

Dado que el paranoico percibe el mundo exterior sólo en la medida correspondiente a sus ciegos fines, sólo es capaz de repetir su yo, su *sí mismo*, enajenado como manía abstracta. El esquema desnudo del poder en cuanto tal, tan dominante para con los otros como para con el propio yo escindido en sí mismo, aferra todo lo que se le ofrece y lo incorpora, sin cuidarse en absoluto de su peculiaridad, en el propio tejido mítico. La unidad compacta de lo siempre igual se convierte en sucedáneo de la omnipotencia. Es como si la serpiente que dijo a los primeros hombres *eritis sicut deus* hubiese cumplido su promesa en el paranoico. Éste crea a todos a su propia imagen y semejanza. Parece no tener necesidad de ningún ser viviente y no obstante exige que todos le sirvan. Su voluntad invade todo: nada puede dejar de relacionarse con él. Sus sistemas no conocen lagunas. Cual astrólogo, dota a las estrellas de fuerzas que producen la ruina del despreocupado, ya sea del yo ajeno en el estadio preclínico, ya del yo propio en el clínico. Como filósofo, hace de la historia universal la ejecutora de catástrofes y ocasos inevitables. Como loco completo o lógico absoluto, aniquila a la víctima predestinada mediante el acto terrorista individual o con la bien ponderada estrategia del exterminio. Así tiene éxito. De la misma forma que las mujeres adoran al paranoico impasible, los pueblos caen de rodillas ante el fascismo totalitario. En los devotos mismos —pueblos y mujeres—, el elemento paranoico responde al enfermo paranoico como al Maligno: el terror de la conciencia, a lo que carece de conciencia, al que están agradecidos. Siguen a quien ni siquiera los mira, a quien no los toma como sujetos, sino que los destina al ejercicio de los múltiples fines. Como todos, aquellas mujeres han hecho de la conquista de grandes y pequeñas posiciones de fuerza su propia religión, y de sí mismas, las cosas malignas que la sociedad las condena a ser. Así, la mirada que les recuerda la libertad debe golpearlas como la del seductor demasiado ingenuo. Su mundo está invertido. Pero, al mismo tiempo, ellas saben, como los dioses antiguos, que evitaban la mirada de sus fieles, que tras el velo no habita nada vivo. En la mirada confiada, no paranoica, recuerdan aquel espíritu que ha muerto en ellas, porque fuera de ellas sólo ven los fríos instrumentos de la propia autoconservación. Tal contacto les produce vergüenza y furor. Pero el loco no las toca, aun cuando, como el amo, las mire a la cara. El loco solamente las inflama. La fa-

mosa mirada a los ojos no preserva la individualidad, como lo hace la mirada libre; ella fija y compromete a los otros a una fidelidad unilateral, remitiéndoles a la mónada sin ventanas de sus personas singulares. No despierta la conciencia, sino que llama de antemano a la responsabilidad. La mirada que atraviesa y la que sobrevuela, la mirada hipnótica y la indiferente, pertenecen a la misma clase: el sujeto queda anulado en ambas. Como a tales miradas les falta la reflexión, los sujetos carentes de reflexión se sienten electrizados ante ellas. Así son traicionados: las mujeres, abandonadas; la nación, extinguida. De este modo, el individuo encerrado en sí mismo es la caricatura de la violencia divina. Como en su gesto soberano le falta por completo la capacidad creadora en la realidad, del mismo modo le faltan, como al diablo, los atributos del principio que usurpa: amor que recuerda y libertad que reposa en sí misma. Es malvado, impulsado por la coacción y débil como su fuerza. Si se dice de la omnipotencia divina que atrae a la criatura hacia sí, la omnipotencia satánica, imaginaria, arrastra a todo dentro de su impotencia. Tal es el secreto de su poder. El *sí mismo* que proyecta obsesivamente no puede proyectar más que la propia desventura, de cuya causa, inmanente a él mismo, está sin embargo separado por la propia falta de reflexión. Por ello, los productos de la falsa proyección, los esquemas estereotipos del pensamiento y de la realidad, son esquemas de la desventura. Para los ojos del yo que se sumerge en el abismo sin sentido de sí mismo, los objetos se convierten en alegorías de la perdición, en las cuales está encerrado el sentido de la propia ruina.

La teoría psicoanalítica de la proyección patológica ha reconocido como sustancia de ésta la transferencia al objeto de impulsos socialmente prohibidos del sujeto. Bajo la presión del *super-yo*, el *yo* proyecta como intenciones malignas al mundo exterior los deseos agresivos provenientes del *ello* (que representan, por su ímpetu, un peligro para él mismo) y logra así liberarse de ellas como reacción a ese mismo mundo exterior, ya sea en la fantasía mediante la identificación con el presunto malvado, ya en la realidad mediante una pretendida legítima defensa. El impulso prohibido y traducido en agresión es, por lo común, de tipo homosexual. Por miedo a la castración, la obediencia hacia el padre fue llevada hasta el punto de anticipar esa temida castración en la asimilación y reducción de la vida afectiva consciente a la de la niña y al mismo tiempo el odio hacia el padre, reprimido como rencor eterno. En la paranoia, este odio lleva al ansia de castración como impulso destructivo universal. El enfermo experimenta una regresión a la indiferenciación arcaica entre amor e invasión del otro. Lo que le urge es la proximidad física, la toma de po-

sesión, en suma, la relación a cualquier precio. Al no poder confesarse a sí mismo su deseo, arremete contra el otro como celoso o perseguidor, lo mismo que el sodomita reprimido persigue o provoca a los animales. La atracción nace de un vínculo demasiado estricto o se establece a primera vista; puede emanar de los grandes, como en el caso del querellante o del asesino del presidente, o de los más pobres, como en el *pogrom* propiamente dicho. Los objetos de la fijación son sustituibles como los símbolos del padre en la niñez; donde sucede, sucede; también el delirio de la relación golpea sin relación alguna, al azar, en torno a sí. La proyección patológica es una manifestación desesperada del *yo*, cuya defensa contra los estímulos es, según Freud, mucho más débil hacia el interior que hacia el exterior: bajo la presión de la agresividad homosexual el mecanismo psíquico olvida su conquista filogenéticamente más reciente —la percepción de sí— y experimenta tal agresión como enemigo externo, a fin de poderla afrontar con mayor facilidad.

Pero esta presión pesa también sobre el proceso cognoscitivo «sano» como momento de su ingenuidad inmediata, que no ha sido aún objeto de reflexión y que tiende a la violencia. Dondequiera que las energías intelectuales se hallen concentradas intencionalmente sobre lo externo, por tanto dondequiera que se trate de perseguir, constatar, aprehender, es decir, de aquellas funciones que se han espiritualizado, desde la primitiva satisfacción del animal hasta los métodos científicos para el dominio de la naturaleza, se tiende a prescindir, en la esquematización, del proceso subjetivo, y el sistema es afirmado como la cosa misma. El pensamiento objetivante implica, como el pensamiento enfermo, la arbitrariedad de un fin subjetivo ajeno a la cosa, olvida a ésta y le inflige desde entonces la violencia que más tarde deberá padecer en la práctica. El realismo absoluto de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso particular de locura paranoica, que despuebla la naturaleza y al fin también a los pueblos. En el abismo de incertidumbre que todo acto de objetivación debe colmar se introduce la paranoia. Dado que no hay ningún argumento absolutamente persuasivo contra los juicios materialmente falsos, la percepción deformada dentro de la que prosperan no es susceptible de curación. Toda percepción contiene elementos conceptuales inconscientes, así como todo juicio contiene elementos fenoménicos no esclarecidos. Como para alcanzar la verdad es siempre necesaria una cierta fuerza de imaginación, a quien carece de ella puede siempre parecerle que la verdad es fantástica y que su quimera es la verdad. El enfermo explota el elemento imaginativo inherente a la verdad misma, exponiéndolo sin cesar. Insiste democráticamente en la igualdad jurí-

dica de su locura, porque de hecho la verdad misma no se impone con necesidad absoluta. Y si el burgués concede que el antisemita está equivocado, pretende por lo menos que también la víctima sea culpable. Así, Hitler pide que se reconozca el derecho vital a las matanzas en masa en nombre del principio de soberanía, sancionado por el derecho internacional, que tolera toda violencia en tierra ajena *. Como todo paranoico, se aprovecha de la ilusoria identidad entre verdad y sofisma, cuya separación es tan poco nítida como rígida, sin embargo, se mantiene. La percepción es posible sólo en cuanto la cosa es percibida ya como determinada, por ejemplo, como caso de un género. Es inmediatez mediatizada, pensamiento que posee la fuerza seductora de la sensibilidad. La percepción introduce ciegamente elementos subjetivos entre los datos aparentes del objeto. Sólo el trabajo autoconsciente del pensamiento, es decir —según el idealismo leibniziano y hegeliano—, la filosofía, puede sustraerse a esta alucinación. En la medida en que el pensamiento, en el curso del conocimiento, identifica como tales los momentos conceptuales dados de forma inmediata en la percepción y por ello de carácter vinculante, los recupera poco a poco en el sujeto y los despoja de su violencia intuitiva. En el curso de este proceso, todo estadio precedente, incluso el científico, se revela aún, en comparación con la filosofía, en cierto modo como percepción, como fenómeno alienado, lleno de elementos intelectuales no reconocidos; detenerse en cualquiera de esos estadios, sin negación, forma parte de la patología del conocimiento. Quien absolutiza ingenuamente, por universal que pueda ser el radio de su acción, es un enfermo que sucumbe al poder ofuscador de la falsa inmediatez.

Tal espejismo es un elemento constitutivo de todo juicio, una ilusión necesaria. Todo juicio, incluso el negativo, es una aseveración. Por mucho que un juicio pueda subrayar, para autocorregirse, su propio aislamiento y su propia relatividad, tal juicio está obligado a afirmar su propio contenido —por grande que sea la cautela con que esté formulado—, lo afirmado, como no sólo aislado y relativo. En ello consiste su esencia como juicio; incluso en la reserva no hace más que atrincherarse la pretensión de verdad. La verdad no tiene grados como la probabilidad. El paso de la negación más allá del juicio singular —paso que salva la verdad de éste— sólo es posible en la medida en que tal juicio se tomaba a sí mismo por verdadero y era, por así decirlo, paranoico. La verdadera locura, el verdadero trastorno, consiste justamente en lo que no se deja trastocar, en la incapacidad del pensamiento para semejante negación, en la que sin embargo el pen-

* «toda... tierra ajena»/1944: «también actos de linchamiento».

samiento como tal —a diferencia del juicio solidificado— propiamente consiste. El exceso de coherencia paranoica, la mala infinitud del juicio siempre igual, es un defecto de conherencia en el pensamiento. En lugar de consumar teóricamente el fracaso de la pretensión absoluta y de determinar así ulteriormente el propio juicio, el paranoico se aferra a la pretensión que ha hecho fracasar el juicio. En lugar de seguir más allá, penetrando en la cosa, en el objeto, todo el pensamiento entra al servicio desesperado del juicio particular. El carácter irresistible de éste es lo mismo que su intacta positividad, y la debilidad del paranoico es la debilidad del pensamiento mismo. Porque la reflexión que corta en el «sano» la fuerza de la inmediatez no es nunca tan persuasiva como la apariencia que ella suprime. Como movimiento negativo, reflejo, no rectilíneo, tal reflexión carrece de la brutalidad inherente a lo positivo. Si la energía psíquica de la paranoia deriva de la dinámica instintiva que el psicoanálisis saca a la luz, su invulnerabilidad objetiva está fundada en la ambigüedad inseparable del acto de objetivación, cuya fuerza alucinatoria, incluso, ha debido ser en el origen decisiva. En el lenguaje de la teoría de la selección se podría decir, a modo de aclaración, que durante el período de formación del aparato sensorial humano han sobrevivido aquellos individuos en los que la fuerza de los mecanismos proyectivos penetró más ampliamente en las facultades lógicas embrionarias o se vio menos impedida por brotes demasiado precoces de reflexión. Así como, aún hoy, las empresas científicas que quieran obtener resultados prácticos necesitan de una capacidad intacta de definición, de la capacidad de detener el pensamiento en un punto determinado por la necesidad social, de delimitar un campo que será luego examinado de forma minuciosa, pero sin ser nunca transcendido, del mismo modo el paranoico es incapaz de transcender un conjunto de intereses determinado por su destino psicológico. Su agudeza se consume en el ámbito limitado por la idea fija, así como el ingenio de la humanidad se liquida a sí mismo en el círculo mágico de la civilización técnica. La paranoia es la sombra del conocimiento.

La disposición a la falsa proyección es tan fatalmente inherente al espíritu que amenaza, en cuanto esquema abstracto de la autoconservación, con dominar todo lo que transciende a dicha proyección: el mundo de la cultura. La falsa proyección es la usurpadora del reino de la libertad y de la cultura: la paranoia es el síntoma del individuo semiculto. Para él todas las palabras se convierten en un sistema alucinatorio, en el intento de ocupar mediante el espíritu aquello a lo que su experiencia no llega, de dar violentamente un sentido al mundo que a él mismo le deja sin sentido, y a la vez de difamar el espíritu y la ex-

periencia de los que se siente excluido, cargando sobre ellos la culpa, y no sobre la sociedad, que es la que verdaderamente le excluye de ellos. La media cultura, que, a diferencia de la simple incultura, hipostatiza como verdad el saber limitado, no puede soportar la ruptura —llevada hasta lo intolerable— entre interior y exterior, destino individual y ley social, fenómeno y esencia. En tal sufrimiento hay, sin duda, un elemento de verdad respecto a la pura aceptación de lo dado, a la que se ha entregado la racionalidad superior. Pero, en su angustia, la media cultura recurre de forma mecánica a la fórmula que en cada caso posee, ya para explicar la desgracia ocurrida, ya para anunciar la catástrofe, disfrazada a veces de regeneración. La explicación, en la que el propio deseo aparece como fuerza objetiva, es siempre tan exterior y absurda como el mismo acontecimiento aislado, pueril y siniestra a la vez. Los tenebrosos sistemas de hoy cumplen lo que en la Edad Media hacía posible al hombre el mito del diablo de la religión oficial: conferir significados arbitrarios al mundo externo, que el paranoico aislado pone en práctica según un esquema privado, no compartido por nadie y justamente por eso considerado como demente. Liberan de esta fatiga los funestos conventículos y panaceas que adoptan una actitud científica y al mismo tiempo amputan el pensamiento: teosofía, numerología, naturismo, euritmia, antialcoholismo, yoga y otras innumerables sectas, intercambiables y a la vez en competencia entre sí, todas ellas con sus academias, jerarquías y lenguas especializadas, con el formulario fetichizado de la ciencia y la religión. Ellas eran, frente a la cultura, ilegítimas y poco respetables. Pero hoy, que la cultura misma se extingue por razones económicas, se dan en medida imprevisible nuevas condiciones para la paranoia de masas. Los sistemas de creencias del pasado, aceptados por los pueblos como formas paranoicas compactas, ofrecían mallas más amplias. Justamente debido a su elaboración minuciosa y racional, dejaban, por lo menos hacia arriba, un cierto espacio para la cultura y el espíritu, cuyo concepto era el medio mismo en que se movían. Tales sistemas opusieron incluso, en cierta medida, resistencia a la paranoia. Freud llama a las neurosis, aquí no sin razón, «formaciones asociales»: «las neurosis tratan de realizar con medios privados lo que en la sociedad ha surgido a través del trabajo colectivo»[3]. Los sistemas de creencias mantienen algo de esa colectividad que preserva a los individuos de la enfermedad. Ésta es socializada: en la ebriedad del éxtasis común, más aún, como comunidad en general, la ceguera se convier-

3. S. Freud, *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, 91 (trad. cast., *Totem y tabú*, en *Obras completas*, cit., vol. 5, 1794).

te en vínculo y el mecanismo paranoico se vuelve controlable, sin perder la posibilidad del terror. Quizás ha sido ésta una de las grandes contribuciones de las religiones a la conservación de la especie. Las formas paranoicas de conciencia tienden a la formación de ligas, frondas y mafias. Sus miembros tienen miedo a creer solos en sus locuras. Al proyectar, ven por doquier conjuraciones y proselitismo. Respecto a los otros, el grupo constituido se ha comportado siempre de forma paranoica; los grandes imperios e incluso la humanidad organizada en su conjunto no son en modo alguno superiores en esto a los cazadores de cabezas. Aquellos que, en contra de su voluntad, fueron excluidos de la humanidad, al igual que aquellos que por amor a la humanidad se excluyeron voluntariamente de ella, lo han sabido bien: la unión patológica se reforzó en su persecución. Pero el miembro ordinario sustituye su paranoia mediante su participación en la de todos y se aferra tenazmente a las formas objetivas, colectivas, consagradas, de locura. El *horror vacui* con que se entregan a sus ligas los mantiene unidos y les confiere una fuerza casi irresistible.

Con la propiedad burguesa se había difundido también la cultura. Ésta había rechazado la paranoia a los ángulos oscuros de la sociedad y del alma. Pero dado que la ilustración del espíritu no ha traído consigo la emancipación real de los hombres, también la cultura enfermó. Cuanto más la conciencia culta fue dejando atrás a la realidad social, más sucumbió a un proceso de reificación. La cultura terminó por convertirse enteramente en mercancía, difundida como información, sin capacidad para penetrar ni siquiera en aquellos que hacían uso de ella. El pensamiento pierde impulso, se limita a la aprehensión del hecho aislado. Las conexiones teóricas complejas son rechazadas como fatiga inútil y molesta. El momento evolutivo del pensamiento, su aspecto genético e intensivo, es olvidado y reducido a lo presente e inmediato, a lo extensivo. El ordenamiento de la vida actual no deja espacio al *yo* para extraer consecuencias intelectuales. El pensamiento reducido a saber es neutralizado, utilizado para la calificación en los mercados sectoriales de trabajo y para aumentar el valor mercantil de la personalidad. Así desaparece la autorreflexión del espíritu, capaz de oponer resistencia a la paranoia. Al final, en las condiciones del capitalismo tardío, la media cultura es elevada a la categoría de espíritu objetivo. En la fase totalitaria del dominio, éste invoca, como razón última, a los charlatanes de la política y a su sistema de locura y lo impone a la mayoría de los administrados, ya plegada y hecha maleable por la gran industria y por la industria cultural *. Lo absur-

* «la gran... industria cultural»/1944: «el monopolio económico y cultural».

do del dominio resulta hoy tan transparente para la conciencia sana que el dominio necesita de la conciencia enferma para conservarse en vida. Sólo los afectados por la manía persecutoria aceptan de buena gana la persecución en que el dominio necesariamente se convierte, pues ella les permite a su vez ejercer la persecución.

De todas formas, en el fascismo —donde la responsabilidad por la mujer y los hijos, fatigosamente desarrollada por la civilización burguesa, retrocede ante el permanente regularse de cada uno según las normas oficiales— la conciencia moral ha quedado liquidada. Ésta consistía —muy distinto a lo que pensaban Dostoievski y los apóstoles alemanes de la interioridad— en la entrega del *yo* a lo sustancial fuera de él, en la capacidad de hacer propio el interés verdadero de los demás. Esta capacidad es la misma que la de la reflexión en cuanto compenetración o síntesis de receptividad e imaginación. Dado que la gran industria *, al liquidar al sujeto económico independiente —ya mediante la supresión de los empresarios autónomos, ya mediante la transformación de los trabajadores ** en objetos del sindicato—, sustrae cada vez más el terreno económico a la decisión moral, también la reflexión se atrofia. El alma, como posibilidad de un sentimiento de culpa abierto a sí mismo, desaparece. La conciencia moral queda sin objeto, pues en lugar de la responsabilidad del individuo por sí mismo y por los suyos entra, aunque sea bajo la vieja etiqueta moral, su rendimiento en favor del aparato. Ya no se produce más la tensión del conflicto individual de los instintos, sobre la que se forma la instancia de la conciencia. En lugar de la interiorización del imperativo social, que no sólo hace a éste más vinculante a la vez que más abierto, sino que además lo emancipa de la sociedad, e incluso lo vuelve contra ella, se da la identificación rápida e inmediata con las escalas estereotipadas de los valores. La mujer alemana ejemplar, que posee el monopolio de la feminidad, y el auténtico hombre alemán, que se ha hecho con el de la virilidad, son —al igual que sus versiones en otros países— tipos de asociales conformistas. A pesar y a causa de la manifiesta iniquidad del dominio, éste se ha hecho tan prepotente que cada individuo singular sólo puede, en su impotencia, conjurar al destino mediante su ciega sumisión al mismo.

En este poder queda entregado al azar —guiado por el partido— en el que la autonconservación desesperada proyecte la culpa del propio error. Objetos predestinados de esta proyección dirigida son

* «la gran industria»/1944: «el monopolio».

** «trabajadores»/1944: «proletarios».

los judíos. La esfera tradicional de la circulación, en la que residían sus posiciones de poder económico, se va desvaneciendo. La forma liberal de la empresa había dejado aún una cierta influencia política a las fortunas dispersas. Ahora, apenas emancipados, son entregados a merced de las fuerzas capitalistas que se han fundido con el aparato estatal y han escapado a las reglas de la competencia. Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos. Y el dominio puede subsistir sólo en la medida en que los dominados hagan de aquello que desean el objeto de su odio. Lo que logran mediante la proyección patológica, pues incluso el odio lleva a la unión con el objeto: en la destrucción. El odio es el anverso de la reconciliación. Ésta, a su vez, es el concepto supremo del judaísmo y todo su sentido radica en la espera. De la incapacidad para ésta brota la reacción paranoica. Los antisemitas se dedican a realizar con sus propias manos su absoluto negativo, transformando el mundo en el infierno que siempre vieron en él. La posibilidad de un cambio depende del hecho de que los dominados, ante la locura absoluta, tomen posesión de sí mismos y la detengan. Sólo en la liberación del pensamiento frente al dominio, en la abolición de la violencia, podría realizarse la idea que hasta ahora * ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre. Ello constituiría el paso de la sociedad antisemita, que empuja al judío —como a los demás— a la enfermedad, a la sociedad humana. Tal paso realizaría al mismo tiempo la mentira fascista como su propia contradicción: la cuestión judía se revelaría en la realidad como un punto de inflexión de la historia **. Superada la enfermedad del espíritu, que crece sobre el terreno de la autoafirmación no interrumpida por la reflexión, la humanidad se convertiría, de la raza opuesta universal, en el género que en cuanto naturaleza es, sin embargo, más que mera naturaleza, dado que toma conciencia de su propia imagen. La emancipación individual y social frente al dominio es el movimiento opuesto a la falsa proyección, y ningún judío que su-

* «hasta ahora»/1944: «en el liberalismo».

** (Alusión a Marx, «Zur Judenfrage», en *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* [1843/44]; trad. cast., «La cuestión judía», en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, 107 s.).

piese aplacar y acallar a ésta en sí mismo sería ya semejante a la desventura que cae sin sentido sobre él, como sobre todos los perseguidos, animales y hombres.

VII *

Pero ya no hay más antisemitas. Al final no eran sino liberales que querían manifestar su opinión antiliberal. El distanciamiento viejo-conservador de la nobleza y de los cuerpos de oficiales frente a los judíos, a fines del siglo pasado, era sólo una actitud reaccionaria. Adecuados a aquellos tiempos eran los Ahlwardt y los Knüppelkunze **: contaban ya, entre sus secuaces, con el material humano del *Führer*, pero hallaban apoyo en caracteres malignos y tipos extravagantes en todo el país. Cuando la actitud antisemita se expresaba abiertamente, se sentía al mismo tiempo burgués y rebelde. La invectiva racista era aún una deformación de la libertad civil. En la política de cervecería de los antisemitas se ponía de manifiesto la falsedad del liberalismo alemán, del que aquélla vivía y al que finalmente terminó por liquidar. Y aunque hicieron valer, en contra de los judíos, su mediocridad como un privilegio para golpear impunemente —cosa que encerraba ya en sí el crimen universal—, veían sin embargo, en perspectiva económica, lo suficientemente lejos como para sopesar los riesgos de un *III Reich* respecto a las ventajas de una tolerancia hostil. El antisemitismo era aún un motivo de competencia en la elección subjetiva. La decisión se refería específicamente a él. Es verdad que en la adhesión a la tesis racial ha estado siempre implícito todo el vocabulario chovinista; el juicio antisemita ha sido siempre indicio de estereotipia mental. Pero hoy no queda sino esto último. Se continúa eligiendo, pero sólo entre totalidades. En lugar de la psicología antisemita se ha impuesto el puro «sí» al *Ticket* *** fascista. Así como en la lista electoral del partido de masas son impuestos al elector, por parte de la maquinaria del partido, nombres de personas que escapan a su experiencia y que puede votar sólo en bloque, del mismo modo los puntos esenciales ideológicos son codificados en pocas listas. Hay que optar

* (Esta tesis VII no está recogida aún en la edición de 1944).

** (*Hermann Ahlwardt*: autor de panfletos antisemitas, diputado de la Dieta del Imperio a finales del siglo pasado; su actuación estuvo acompañada durante años de tumultos y escándalos. *Hermann Kunze*: teórico militar, profesor en la escuela de cadetes, presidente del partido social-alemán, demagogo antisemita hacia finales del siglo pasado; recibió su sobrenombre porque en sus asambleas se llegaba con frecuencia a disputas y peleas).

*** (*Ticket*: lista unitaria de un partido en el sistema electoral americano).

por una de ellas en bloque, si no se quiere que las propias opiniones resulten tan vanas, el día de las elecciones, como los votos dispersos ante las cifras gigantes que obtienen los colosos. El antisemitismo no es ya casi nunca un impulso autónomo, sino uno de los ejes de la plataforma: quien se pronuncia por un tipo u otro de fascismo suscribe automáticamente, junto con la aniquilación de los sindicatos y la cruzada contra el bolchevismo, la liquidación de los judíos. Las convicciones, por lo demás falsas, del antisemita han dejado lugar a los reflejos preestablecidos de exponentes impersonales de los propios puntos de vista. Aceptando el *Ticket* reaccionario, que contiene el inciso contra los judíos, las masas obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan el menor papel. Se ha visto, de hecho, que el antisemitismo puede prosperar magníficamente en zonas «limpias de judíos» *, como en el mismo Hollywood. En el lugar de la experiencia aparece el cliché; en el lugar de la fantasía activa, una pronta y solícita recepción. Bajo pena de desaparecer rápidamente, a los miembros de todo grupo se le prescribe un deber de orientación. Deben orientarse tanto en el sentido de saber cuál es el último modelo de avión, como en el de adherirse a una de las instancias prescritas de antemano por el poder.

En el mundo como producción en serie el estereotipo, en cuanto esquema de dicha producción, sustituye el papel del trabajo categorial. El juicio no se basa ya sobre el hecho efectivo de la síntesis, sino sobre una subsunción ciega. Si en una fase histórica primitiva el juzgar consistía en un acto de rápida distinción, que ponía inmediatamente en movimiento la flecha envenenada, el intercambio y la administración de la justicia habían producido entretanto su propio efecto. El juzgar había pasado por el estadio del sopesar, que ofrecía al sujeto del juicio una cierta garantía frente a su brutal identificación con el predicado. En la sociedad industrial tardía se retrocede hasta la ejecución acrítica del juicio. Cuando en el fascismo el procedimiento sumario sustituyó al procedimiento judicial formal en la justicia penal, los contemporáneos estaban ya económicamente preparados para ello; habían aprendido a ver las cosas sin reflexión a través de los módulos mentales, de los *términos técnicos* que constituyen siempre, en caso de desmoronamiento de una lengua, la última reserva indispensable. El que percibe no está ya presente en el proceso de la percepción. No proporciona ya esa pasividad activa del conocer, en la que los elementos categoriales se dejan plasmar nueva y adecuadamente por el «dato» convencionalmente preparado, lo mismo que éste por

* (Expresión tomada de la terminología nacionalsocialista).

aquéllos, con lo que se hace justicia al objeto percibido. En el campo de las ciencias sociales, como en el mundo de la experiencia vital del individuo, se conectan de forma rígida e inmediata intuiciones ciegas y conceptos vacíos *. En la época de las trescientas palabras fundamentales desaparece la capacidad de llevar a cabo el esfuerzo del juicio, y con ello, la diferencia entre verdadero y falso. En la medida en que pensar, en forma altamente especializada, no constituye todavía un requisito profesional en determinados sectores de la división del trabajo, resulta sospechoso como un lujo anticuado: «pensamiento de sillón». Hay que hacer o impulsar algo. Cuanto más superfluo hace la técnica el trabajo físico, tanto más celosamente es elevado éste a modelo para el trabajo intelectual, que en modo alguno debe caer en la tentación de extraer de ello las consecuencias. Tal es el secreto de la estupidez que favorece el antisemitismo. Si incluso en el interior de la lógica el concepto sobreviene a lo particular como algo puramente extrínseco, con mucha más razón debe temblar en la sociedad lo que representa la diferencia. Se impone la etiqueta: cada uno es amigo o enemigo. La falta de contemplaciones respecto al sujeto facilita el juego de la administración. Se transfieren grupos étnicos a otras latitudes, se expiden individuos con el sello «judío» a las cámaras de gas.

La indiferencia hacia el individuo, que se expresa en la lógica, extrae las consecuencias del proceso económico. El individuo se ha convertido en un obstáculo para la producción. La ausencia de simultaneidad en la evolución técnica y humana, el «retraso cultural» sobre el que discutían los sociólogos, empieza a desaparecer. La racionalidad económica, el elogiado principio del medio mínimo, remodela continuamente hasta las últimas unidades de la economía: al negocio como al hombre. La fuerza cada vez más avanzada se convierte en la dominante. Los grandes almacenes han expropiado al comercio especializado de antaño. Éste, liberado de los reglamentos mercantilistas, había acogido en sí los principios de la iniciativa, de la disponibilidad, de la organización, y se había convertido en una libre empresa, de la misma forma que el viejo molino o la vieja forja se transformaron en una pequeña fábrica. En esa empresa todo se desarrollaba de forma excesivamente complicada, con fuertes gastos y con riesgos. Por eso, la competencia terminó por imponer la forma más eficaz y centralizada del negocio al por menor, que son precisamente los grandes almacenes. Y lo mismo ocurrió con la pequeña empresa psicológica, con

* (Alusión a la frase de Kant: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»: *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 48 [B 75]; trad. cast., *Crítica de la razón pura*, cit., 93).

el individuo. Éste había surgido como núcleo propulsor de actividad económica. Emancipado de la tutela a la que había estado sometido en estadios económicos anteriores, se sostenía a sí mismo: como proletario, vendiéndose en el mercado de trabajo y adecuándose continuamente a las nuevas condiciones técnicas; como empresario, realizando incansablemente el tipo ideal del *homo eoconomicus*. El psicoanálisis ha descrito la pequeña empresa interior que de ello surgía como complejo dinámido de consciente e inconsciente, de *ello*, *yo* y *super-yo*. En relación y en contraste con el *super-yo* —la instancia social de control del individuo—, el *yo* mantiene los impulsos dentro de los límites de la autoconservación. Las zonas de fricción son amplias, y las neurosis, los pasivos de esta economía de los instintos, inevitables. Sin embargo, el refinado sistema psíquico ha hecho posible la interacción relativamente libre de los individuos en que consistía la economía de mercado. Pero en la época de los grandes consorcios y de las guerras mundiales la mediación del proceso social a través de mónadas innumerables se revela como atrasada y anacrónica. Los sujetos de la economía instintiva son expropiados psicológicamente, y dicha economía es administrada más racionalmente por la sociedad misma. El individuo no tiene ya necesidad de arrancarse a sí mismo —en la dolorosa dialéctica interior de conciencia moral, autoconservación e impulsos— la decisión sobre lo que ha de hacer en cada caso. Por el hombre como mano de obra activa se decide a través de la jerarquía de las asociaciones hasta la administración nacional, y en la esfera privada actúa el esquema de la cultura de masas, que secuestra hasta los últimos impulsos interiores de sus consumidores forzados. Como *yo* y *super-yo* actúan las asociaciones y los artistas, y las masas, privadas incluso de la apariencia de personalidad, se resignan a las palabras de orden y a los modelos con más facilidad que jamás lo hicieron los instintos a la censura interna. Si en la época liberal la individuación de una parte de la población era necesaria para la adaptación de la sociedad en su conjunto al estadio alcanzado por la técnica, hoy el funcionamiento del aparato económico exige una dirección de las masas que no se vea ya perturbada por la individuación. La tendencia —determinada por la economía— de la sociedad compleja, que se ha impuesto siempre en la constitución espiritual y física de los individuos, atrofia los órganos del individuo que obraban en el sentido de ordenar autónomamente la existencia de éste. Desde que el pensamiento se ha convertido en un simple sector de la división del trabajo, los planes de los expertos y de los jefes competentes han hecho superfluos a los individuos que planifican autónomamente su propia felicidad. La irracionalidad de la adaptación dócil y solícita a la realidad

llega a ser para el individuo más racional que la razón. Si en otro tiempo los burgueses habían introyectado —en sí mismos y en los trabajadores— la constricción como deber de conciencia, el hombre entero se ha convertido, entretanto, en sujeto-objeto de la represión. En el progreso de la sociedad industrial, que pretende haber exorcizado la ley —por ella misma engendrada— de la depauperación creciente, perece ahora la idea misma que justificaba todo: el hombre como persona, como sujeto de la razón. La dialéctica de la Ilustración se invierte objetivamente hasta convertirse en locura.

Esta locura caracteriza a la actual realidad política. Como espesa red de comunicaciones modernas, el mundo se ha hecho tan orgánico y uniforme que las diferencias entre los desayunos de los diplomáticos en Dumbarton Oaks y en Persia deben ser imaginados a propósito como tono local, y el carácter nacional específico se halla representado sobre todo por los millones de hambrientos que han caído a través de las mallas. Mientras la abundancia de los bienes que se podrían producir por doquier y simultáneamente hace que resulte cada vez más anacrónica la lucha por las materias primas y por los mercados, la humanidad se halla sin embargo dividida en muy pocos bloques de potencias armados. Estas potencias compiten de forma más despiadada que jamás lo hicieron las empresas de la producción anárquica de mercancías y tienden a liquidarse recíprocamente. Cuanto más absurdo es el antagonismo, tanto más rígidos son los bloques. En la medida en que la identificación total con estos colosos es inculcada como segunda naturaleza en todos aquellos que se encuentran en sus «grandes espacios», taponando todos los poros de la conciencia, las masas son inducidas a ese estado de absoluta apatía que las pone en condiciones de realizar lo increíble. Incluso allí donde la decisión parece aún confiada a los individuos, está ya en sustancia establecida de antemano. La incompatibilidad misma de las ideologías, proclamada por los políticos de los partidos adversos, no es ya más que una ideología de la ciega constelación de poder. El estilo de pensamiento según *Tickets*, producto de la industrialización y de su propaganda, se adapta a las relaciones internacionales. El que un burgués elija la lista comunista o la fascista se decide ya según que le impresione más el Ejército Rojo o los laboratorios de Occidente. La reificación —gracias a la cual la estructura de poder, hecha posible únicamente por la pasividad de las masas, se presenta ante éstas como una realidad indestructible— es ya tan acabada que toda espontaneidad, e incluso la simple idea del verdadero estado de cosas, se ha convertido fatalmente en utopía excéntrica, en sectarismo marginal. La apariencia —la ilusión— se ha hecho tan densa que el hecho mismo de pe-

netrar en ella y desenmascararla adquiere objetivamente el carácter de alucinación. Elegir una lista significa en cambio cumplir la adaptación a la apariencia petrificada como realidad, que a su vez se produce indefinidamente gracias a dicha adaptación. Justamente por ello, quien vacila es marcado como desertor. Desde Hamlet, la duda ha sido para los modernos signo de pensamiento y de humanidad. El tiempo perdido representaba y mediaba a la vez la distancia entre lo individual y lo universal, lo mismo que en la economía la circulación media entre el consumo y la producción. Hoy los individuos reciben de los poderes sus listas ya cerradas, lo mismo que los consumidores sus automóviles de las agencias de venta de las fábricas. Sentido de la realidad, adaptación al poder, no son ya resultado de un proceso dialéctico entre el sujeto y la realidad, sino producidos directamente por el mecanismo industrial. Se trata de un proceso de liquidación más que de superación (en sentido hegeliano), de negación formal más que de negación determinada. Si los desencadenados colosos de la productividad han superado al individuo, no es porque lo hayan satisfecho plenamente, sino en cuanto que lo han extinguido como sujeto. Justamente en ello reside su perfecta racionalidad, que es idéntica a su locura. La desproporción llevada al extremo entre lo colectivo y lo individual anula la tensión, pero la armonía no perturbada de omnipotencia e impotencia es ella misma la contradicción no mediada, el absoluto opuesto de la reconciliación.

Por tanto, con el individuo no han desaparecido sus constantes psicológicas, que han sido siempre en el individuo las agencias internas de la falsa sociedad. Pero los tipos caracteriológicos hallan ahora su puesto exacto en el plan de la gestión del poder. Sus coeficientes de rendimiento y de desgaste están calculados. El *Ticket* mismo es una rueda dentada. Aquello que en el mecanismo psicológico ha sido siempre forzado, no libre e irracional, engrana perfectamente en el *Ticket*. El *Ticket* reaccionario, que contiene en sí al antisemitismo, se adapta al carácter convencional-destructor. Sus componentes no reaccionan originariamente contra los judíos; más bien han desarrollado una tendencia instintiva a la que sólo el *Ticket* indica en cada caso el objeto adecuado de la persecución. Los «elementos empíricos del antisemitismo», desautorizados por la pérdida de experiencia que se manifiesta en el estilo de pensar según *Tickets*, son de nuevo activados y puestos en movimiento por el *Ticket* mismo. Por estar ya en un estado avanzado de disolución, dan al neoantisemita la mala conciencia y, por tanto, la insaciablidad del mal. Justamente debido a que la psicología de los individuos se elabora a sí misma, junto con sus contenidos, sólo a través de los esquemas sintéticos proporcionados por la

sociedad, el antisemitismo actual adquiere un carácter a la vez vacío e impenetrable. El mediador judío sólo se convierte por entero en la imagen viviente del diablo cuando en realidad deja de existir en sentido económico; ello facilita el triunfo y hace incluso del padre de familia antisemita el espectador, libre de responsabilidad, de una tendencia histórica incontenible, que sólo interviene cuando lo exige su función de empleado del partido o de la fábrica de *cyclon B*. La administración de los Estados totalitarios, que entrega a la destrucción las partes anacrónicas de la población, no es más que la ejecutora material de veredictos económicos pronunciados hace tiempo. Los pertenecientes a otros sectores de la división del trabajo pueden asistir al espectáculo con la indiferencia de quien lee en el periódico la noticia acerca de las tareas de limpieza en el lugar mismo de la catástrofe de ayer. La calidad por la que las víctimas son asesinadas está también borrada desde hace tiempo. Los individuos que caen bajo el decreto en calidad de judíos deben ser primero identificados mediante minuciosos cuestionarios, una vez que, bajo la presión niveladora de la sociedad industrial tardía, las religiones hostiles, que en otro tiempo constituían la diferencia, han sido reducidas —a lo largo de un exitoso proceso de asimilación— a simples bienes culturales. Ni siquiera las masas judías logran sustraerse, más que cualquiera de las asociaciones juveniles enemigas, al estilo de pensar según *Tickets*. El antisemitismo fascista se ve obligado en cierto modo a inventar su propio objeto. La paranoia no persigue ya su objeto sobre la base de la historia clínica individual del perseguidor; convertida en existencial social, debe ponerlo ella misma en el contexto de ofuscación de las guerras y las crisis, antes de que los camaradas psicológicamente predispuestos puedan asumir su papel de pacientes y echarse encima con alma y cuerpo.

El hecho de que el antisemitismo no sea tendencialmente más que una de las voces de una lista intercambiable justifica, sin lugar a dudas, la esperanza de su próximo fin. Los judíos son masacrados en una época en que los amos podrían sustituir el punto antisemita del programa con la misma facilidad con que los secuaces se dejan trasladar de un lugar a otro de la producción, enteramente racionalizada. La base de la evolución que lleva a pensar según *Tickets* es ya, en cualquier caso, la universal reducción de toda energía específica a una sola, idéntica y abstracta forma de trabajo, desde el campo de batalla hasta el estudio cinematográfico. Pero el paso de estas condiciones a un estado más humano no puede producirse, pues lo que acaece al mal sucede igualmente al bien. La libertad que aparece en la lista progresista es tan extrínseca a las estructuras de poder a las que tienden necesariamente las decisiones progresistas, como el antisemitismo

al *Trust* químico. Es verdad que los individuos psicológicamente más humanos son atraídos por aquella lista, pero la pérdida cada vez más amplia de experiencias termina por transformar incluso a los secuaces de la lista progresista en enemigos de la diferencia. Antisemita no es sólo la lista antisemita, sino la mentalidad propia de *Ticket*, en general. El odio feroz a la diferencia, que es teleológicamente connatural a dicha mentalidad, se halla, como resentimiento de los individuos dominados por el dominio sobre la naturalèza, siempre dispuesto a lanzarse sobre la minoría natural, incluso a pesar de que ahora amenacen sólo la social. La élite socialmente responsable se deja determinar con mucha más dificultad que otras minorías. En la nebulosa de las relaciones de propiedad, posesión, disposición y control, dicha élite se sustrae con éxito a la determinación teórica. En la ideología de la raza y en la realidad de la clase emerge igualmente ya sólo el rasgo común de la diferencia abstracta con respecto a la mayoría. Pero si la lista progresista tiende a lo que es peor que su contenido, el contenido de la lista fascista es tan vano que sólo puede aún ser mantenido como sustituto de lo mejor al precio de un esfuerzo desesperado por parte de los mismos engañados. Su horror es el de la mentira manifiesta y, no obstante, persistente. Mientras este horror no permite verdad alguna con la que pueda ser comparado, en el exceso mismo de su absurdo aparece —negativamente— cercana la verdad, y sólo debido a la pérdida total del pensamiento es posible mantener alejados de ella a los hombres privados de juicio. Es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración.

APUNTES Y ESBOZOS

Contra los enterados

Una de las enseñanzas de la época de Hitler es la de la estupidez de pretender saber demasiado. Con sobradas razones competentes los judíos le han negado toda posibilidad de éxito, cuando éste ya era claro como el sol. Recuerdo una conversación en la que un economista sostenía, partiendo de los intereses de los fabricantes bávaros de cerveza, la imposibilidad de uniformar a Alemania. Además, siempre según los listos, el fascismo habría sido imposible en Occidente. Los listos han hecho siempre fácil la partida a los bárbaros, porque son así de tontos. Son los juicios orientados y de amplia perspectiva, las prognosis fundadas en la estadística y en la experiencia, las afirmaciones que comienzan con un «a fin de cuentas, sé lo que digo», son los asertos sólidos y concluyentes los que resultan eminentemente falsos.

Hitler estaba contra el espíritu y era antihumano. Pero existe también un espíritu antihumano: el que se caracteriza por una superioridad bien orientada.

Adición

Que la cordura se vuelva estupidez es algo implícito a la tendencia histórica. Lo razonable, en el sentido que guiaba aún a Chamberlain, cuando, en tiempos de Godesberg *, calificaba de *unreasonable* las

* (Chamberlain se entrevistó tres veces con Hitler en septiembre de 1938; el segundo encuentro tuvo lugar en Bad Godesberg).

exigencias de Hitler, significa en la práctica que hay que observar la equivalencia entre el dar y el tener. Esa razón está modelada según el intercambio. Los fines se deben alcanzar sólo mediatamente, por así decirlo, a través del mercado, en virtud de la pequeña ventaja que el poder sabe extraer, incluso reconociendo el *do ut des* —concesión contra concesión— como regla de juego. La cordura pierde valor apenas el poder deja de obedecer a las reglas del juego y procede a la apropiación inmediata. El medio de la inteligencia burguesa tradicional, la discusión, desaparece. Los individuos no pueden ya entretenerse entre sí, y lo saben: por eso han hecho del juego una institución seria y responsable, que exige que se empeñen todas las fuerzas, de forma que no haya más necesidad de hablar y tampoco se advierta el silencio. En lo grande, las cosas no son distintas. El fascista no se deja fácilmente persuadir. El hecho de que otro tome la palabra le parece ya como una interrupción desvergonzada. Es inaccesible a la razón porque sólo la ve en la capitulación del otro.

La contradicción de la estupidez de ser listo es necesaria. Pues la razón burguesa debe aspirar a la universalidad y al mismo tiempo dar lugar a su limitación. Así como en el intercambio cada uno recibe aquello que le corresponde y sin embargo surge de ello la injusticia social, del mismo modo la forma de reflexión de la economía de intercambio —la razón dominante— es justa, universal y, no obstante, particularista, instrumento del privilegio dentro de la igualdad. El fascista le presenta la cuenta. Él representa abiertamente lo particular y así desenmascara a la razón, que equivocadamente apela a su universalidad como a su vez limitada. El hecho de que así, de golpe, los listos sean los estúpidos, convence a la razón de su propia irracionalidad.

Pero también el fascista padece esta contradicción. Pues la razón burguesa no es en realidad meramente particular, sino predominantemente universal, y su universalidad alcanza y golpea al fascismo, al tiempo que éste la niega. Los que han tomado el poder en Alemania eran más listos que los liberales, pero también más estúpidos. El progreso hacia el nuevo orden fue en gran parte obra de aquellos cuya conciencia no marchaba al ritmo del progreso: fracasados, sectarios y locos. Éstos se hallan al abrigo de todo error mientras su poder sea capaz de quebrar toda competencia. Pero en la competencia entre los Estados, los fascistas no son sólo igualmente capaces de cometer errores, sino que llevan —mediante cualidades como miopía, obstinación, ignorancia de las fuerzas económicas y, sobre todo, incapacidad para ver lo negativo y asumirlo en la evaluación de la situación en general— incluso subjetivamente a la catástrofe, que en el fondo de su corazón han esperado siempre.

DOS MUNDOS

Aquí * no hay ninguna diferencia entre el destino económico y el hombre mismo. Nadie es otra cosa que su patrimonio, que su sueldo, que su posición, que sus oportunidades. La máscara económica y lo que hay bajo ella se superponen en la conciencia de los hombres, incluidos los interesados, hasta en los pliegues más sutiles. Cada cual vale lo que gana, cada cual gana lo que vale. Experimenta lo que es en las alternativas de su vida económica. No se conoce como otra cosa. Si la crítica materialista de la sociedad había sostenido, frente al idealismo, que no es la conciencia la que determina al ser, sino el ser a la conciencia, y que la verdad sobre la sociedad no se encuentra en las representaciones idealizadas que ésta se hace sobre sí misma, sino en su economía, la autoconciencia actual se ha liberado entre tanto de dicho idealismo. Los individuos valoran su propio *sí mismo* de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista. Su destino, incluso el más triste, no es exterior a ellos, y ellos lo reconocen. El chino que se despedía

> «decía con voz velada: amigo mío,
> la fortuna me ha sido adversa en este mundo.
> ¿Me preguntas a dónde voy? Me voy a los montes,
> busco paz para mi corazón solitario» **.

«Yo he fracasado» —dice el americano—. Y eso es todo.

* (Es decir, en los Estados Unidos).
** (Cita tomada de H. Bethge, *Die chinesische Flöte*, Insel-Bücherei, 17).

TRANSFORMACION DE LA IDEA EN DOMINIO

De la historia más antigua y exótica brotan a veces tendencias de la más reciente y familiar, y adquieren con la distancia un relieve particular.

En su comentario a la *Içа-Upanishad*, Deussen[1] hace notar que el progreso que el pensamiento indio cumple allí respecto a las Upanishadas precedentes es similar al que Jesús, según el evangelio de Mateo[2], habría cumplido respecto a Juan el Bautista, y los estoicos respecto a los cínicos. La observación es, con todo, históricamente unilateral, puesto que las ideas intransigentes de Juan el Bautista y de los cínicos, no menos que las concepciones respecto a las cuales los primeros versos de la *Iça-Upanishad* representarían un progreso[3], hacen pensar más bien en corrientes de izquierda, desligadas y separadas de los grupos y partidos poderosos, que en las líneas esenciales de los movimientos históricos de los que más tarde se habrían separado la filosofía europea, el cristianismo y la corriente vital de la religión védica. Tan es así, que en las compilaciones indias, como el mismo Deussen refiere, la *Iça-Upanishad* figura generalmente en el primer puesto, mucho antes, por tanto, que aquellas otras de las que debía ser la superación. Ello no obstante, en este primer fragmento del que estamos hablando hay efectivamente algo de traición al radicalismo juvenil, a la oposición revolucionaria contra la realidad dominante.

El paso que lleva al vedantismo, al estoicismo o al cristianismo organizados consiste en la participación en la actividad social, en la elaboración de un sistema teórico unitario. Ello se logra mediante la doctrina según la cual una función activa en la vida no perjudica la salud del alma, con tal de que las convicciones sean las justas. En el cristianismo, claro está, se llega a este punto sólo en el estadio paulino. La idea que se opone a lo existente se convierte en religión. Los intransigentes son criticados. Éstos habían renunciado «al deseo de hijos, al deseo de posesión, al deseo del mundo, y vagaban como mendigos. Porque el deseo de hijos es deseo de posesión, y el deseo de posesión es deseo del mundo; porque es vano desear lo uno como lo otro»[4]. Quien así habla puede incluso, según los civilizadores, decir verdad,

1. Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1905, 524.
2. Cf. Mt 2, 17-19 (¿Mt 3, 13 ss.? *N. d. T.*).
3. Sobre todo, *Brihadâranyaka-Upanishad* 3,5,1 y 4,4,22. Cf. P. Deussen, *o. c.*, 436s. y 479 s.
4. P. Deussen, *o. c.*, 436.

pero no se atiene al ritmo de la vida social. Por eso se han convertido en locos y vagabundos. Se asemejaban justamente a Juan el Bautista, que «llevaba un vestido de piel de camello; y se alimentaba de langostas y miel silvestre»[5]. «Los cínicos —dice Hegel— no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias; fue más tarde cuando los estoicos se encargaron de elevar sus proposiciones a una disciplina filosófica»[6]. Y llama a sus sucesores «repugnantes mendigos»[7].

Los intransigentes de los que la historia nos da alguna noticia no carecían de cierto séquito organizado, pues de no haber sido así, ni siquiera sus nombres nos habrían llegado. Ellos elaboraron, al menos, un esbozo de doctrina sistemática o de reglas de conducta. Incluso las *Upanishads* más radicales atacadas por la primera eran versos y lemas rituales de ligas sacerdotales[8]; Juan no llegó a crear una religión, pero fundó una orden[9]. Los cínicos constituían una escuela filosófica; su fundador, Antístenes, ha trazado incluso las grandes líneas de una teoría política[10]. Pero los sistemas teóricos y prácticos de estos marginados de la historia no son tan rígidos y centralizados; ellos se distinguen de los que triunfaron en la historia por un cierto toque de anarquía. La idea y el individuo cuentan para ellos más que la administración y lo colectivo. Por eso suscitan indignación. Es a los cínicos a los que apunta el autoritario Platón cuando arremete contra la equiparación del oficio de rey con el de un vulgar pastor y contra la humanidad organizada lábilmente y sin confines nacionales, calificándola de «estado de cerdos»[11]. Los intransigentes podían estar dispuestos a la unión y a la cooperación, pero eran ineptos para la construcción de una jerarquía cerrada hacia bajo. Ni en la teoría, que carecía de unidad y coherencia, ni en la práctica, que carecía de vigor y concentración, reflejaba su propio ser el mundo tal cual era en realidad.

Ahí estaba la diferencia formal de los movimientos radicales, tanto en el campo religioso como en el filosófico, respecto a los conformistas; no en el contenido aislado. En modo alguno, por ejemplo,

5. Mc 1, 6.

6. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, en *Werke*, cit., vol. XIV, 159 s. (trad. cast. de W. Roces, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, FCE, México, 1977, 128).

7. *Ibid.*, 168 (trad. cast., *o. c.*, 135).

8. P. Deussen, *o. c.*, 373.

9. Cf. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart y Berlin, 1921, vol. I., 90.

10. Diógenes Laercio, IV, 15.

11. Cf. *Politeia*, 372; *Politikos*, 267 ss. y E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1922, Segunda parte, 1ª Sección, 325 s. nota.

los distinguía la idea de la ascesis. La secta del asceta Gautama conquistó el mundo asiático. Gautama había demostrado durante su vida un gran talento organizativo. Si bien no excluye aún, como el reformador Cankara, a los inferiores de la comunicación de la doctrina [12], reconoció sin embargo expresamente la propiedad sobre los hombres y se vanagloriaba de los «hijos de nobles estirpes» que entraban en su orden, en la que los parias, «si alguna vez los hubo, fueron, según todas las apariencias, raras excepciones» [13]. Los discípulos eran clasificados desde el comienzo según el modelo brahamánico [14]. Se negaba la filiación a los deformes, a los enfermos, a los delincuentes y a muchos otros [15]. «¿Tienes acaso —se preguntaba en el momento de la admisión— la lepra, la escrófula, la lepra blanca, la tuberculosis, la epilepsia? ¿Eres un ser humano? ¿Eres un hombre? ¿Eres dueño de ti mismo? ¿No tienes deudas? ¿No estás al servicio de un rey?», etc. En armonía con el brutal patriarcalismo indio, las mujeres eran acogidas sólo de mala voluntad como adeptas a la orden budista primitiva. Debían someterse a los hombres y permanecían, de hecho, en un estado de minoría de edad [16]. La entera orden gozaba del favor de los poderosos y encajaba maravillosamente en la vida india.

Los opuestos —ascesis y materialismo— son ambos de igual modo ambiguos. La ascesis, en cuanto negativa a participar en el mal existente, coincide, ante la opresión, con las exigencias materiales de las masas; mientras que la ascesis como medio de disciplina, impuesta por la camarilla, tiene por objeto la adaptación a la injusticia. La instalación materialista en la realidad, el egoísmo particular, ha estado siempre ligado a la renuncia, mientras que la mirada del soñador no burgués apunta materialísticamente, más allá de lo que existe, a la tierra que mana leche y miel. En el verdadero materialismo está asumida y superada la ascesis, y en la verdadera ascesis, el materialismo. La historia de esas religiones y escuelas antiguas, como la de los modernos partidos y revoluciones, enseña en cambio que el precio de la supervivencia es la colaboración en la práctica, la transformación de la idea en dominio.

12. Cf. P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1906, 63 ss.
13. H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart y Berlin, 1914, 174 s.
14. Cf. *Ibid.*, 386.
15. *Ibid.*, 393 s.
16. Cf. *Ibid.*, 184 ss. y 424 ss.

CONTRIBUCION A UNA TEORIA DE LOS ESPECTROS

La teoría de Freud según la cual la creencia en los espectros nace de los malos pensamientos de los vivos hacia los muertos, del recuerdo de viejos augurios de muerte, es demasiado esquemática. El odio hacia los muertos está compuesto tanto por envidia como por sentimiento de culpa. El que queda se siente abandonado e imputa su dolor al muerto que lo causa. En los estadios de la humanidad en que la muerte aparecía aún directamente como una continuación de la vida, el abandono por muerte debía aparecer necesariamente como una traición, e incluso en el hombre ilustrado la antigua creencia no se halla aún extinguida del todo. La conciencia no se adapta a pensar la muerte como la nada absoluta; la nada absoluta es impensable. Y cuando el peso de la vida vuelve más tarde a caer sobre el que ha quedado, el estado del muerto puede fácilmente aparecérsele como el mejor. La forma en que muchos reorganizan su vida después de la muerte de un pariente, el culto diligente del difunto o, viceversa, el olvido justificado como discreción, son la versión moderna de los espectros que, no sublimados, se reproducen como espiritismo. Sólo el horror a la aniquilación, hecho enteramente consciente, establece la relación justa con los muertos: la unidad con ellos, dado que nosotros somos, como ellos, víctimas de las mismas condiciones y de la misma desilusionada esperanza.

Adición

La relación anormal hacia los muertos —el que sean olvidados y embalsamados— es uno de los síntomas de la enfermedad que ha sufrido la experiencia. Se podría casi decir que se ha hecho obsoleto el concepto mismo de vida humana como unidad de la historia de un hombre: la vida del individuo es definida ahora sólo por su opuesto, la destrucción, y ha perdido toda armonía y coherencia, toda continuidad de recuerdo consciente y memoria involuntaria; ha perdido todo sentido. Los individuos se reducen a la mera sucesión de presentes puntuales, que no dejan rastros o, mejor aún, cuyos rastros son odiados como irracionales, superfluos y superados, en el sentido más literal del término. Así como es sospechoso todo libro que no haya acabado de aparecer, así como el pensamiento de la historia —fuera de la ciencia histórica especializada— pone nerviosos a los tipos actuales, del mismo modo el pasado del hombre los pone furiosos. Lo que uno fue y lo que ha experimentado una vez es anulado frente a lo que

es o frente a aquello para lo que puede servir ahora. El primer consejo, entre benévolo y amenazador, que se da a menudo al emigrado: el de olvidar completamente el pasado, ya que no puede transportarlo consigo, y de hacer una cruz sobre él y comenzar sin más una nueva vida, quisiera infligir autoritariamente al intruso, percibido como ser espectral, lo que él mismo ha aprendido ya desde hace tiempo a hacerse a sí mismo. Se reprime la historia en uno mismo y en los demás por temor a que pueda recordar el desastre de la propia existencia, que consiste a su vez, en gran parte, en la represión de la historia. Lo que le acontece a todos los sentimientos: la exclusión de todo lo que no tiene valor de mercado, le sucede en la forma más brutal a aquello de lo que no se puede lograr siquiera la reconstrucción psicológica de la fuerza de trabajo: al duelo. Éste se convierte en estigma de la civilización, en sentimentalismo asocial, que delata que no se ha logrado aún del todo encadenar a los hombres al reino de los fines. Por eso, el duelo es desfigurado más que cualquier otra cosa, reducido conscientemente a la formalidad social que el hermoso cadáver ha sido siempre, en gran medida, para los hombres endurecidos. En el tanatorio y en el crematorio, donde el muerto es transformado en cenizas transportables, en una propiedad embarazosa, está, en efecto, fuera de lugar conmoverse, y la muchacha que describe con orgullo el funeral de primera clase de la abuela y agrega: «una lástima, que papá perdiera el control», porque éste había derramado unas lágrimas, expresa con exactitud la situación. En realidad se inflige a los muertos aquello que para los antiguos judíos era la maldición más tremenda: nadie se acordará de ti. Los hombres desahogan sobre los muertos su desesperación por no acordarse ni siquiera de sí mismos.

QUAND MÊME

Los hombres han llegado a la superación de la propia inercia, a la producción de obras materiales y espirituales, merced a la presión exterior. En ello no se engañan los pensadores, desde Demócrito hasta Freud. La resistencia de la naturaleza exterior, a la que se remonta en definitiva la presión, se prolonga en la sociedad a través de las clases y actúa sobre el individuo, desde la infancia, como dureza de los otros. Los hombres son blandos cuando quieren algo de los más fuertes; duros y brutales cuando son solicitados por los débiles. Ésta es la clave del carácter en la sociedad, tal como ha sido hasta ahora.

La conclusión de que terror y civilización son inseparables, a la que han llegado los conservadores, está sólidamente fundada. ¿Qué podría inducir a los hombres a desarrollarse de tal modo que sepan dominar con éxito estímulos complejos, si no fuera el propio desarrollo llevado a cabo con esfuerzo, que debe estimularse ante la resistencia externa? Al principio, la resistencia estimulante se encarna en el padre; luego asume formas innumerables: el maestro, el superior, el cliente, el competidor, los representantes de fuerzas sociales y políticas. Su brutalidad estimula la espontaneidad individual.

Que un día la severidad pueda ser dosificada, que las penas sangrientas con que la humanidad ha sido domesticada en el curso de los milenios puedan ser sustituidas por la creación de sanatorios, es cosa que tiene todo el aire de un sueño. La coacción simulada es impotente. El desarrollo de la civilización se ha cumplido bajo el signo del verdugo; en ello están de acuerdo el Génesis, que narra la expulsión del paraíso, y las *Soirées de Saint-Pétersbourg* *. Bajo el signo del verdugo están el trabajo y el goce. Pretender negar esto es ir contra toda ciencia y contra toda lógica. No es posible deshacerse del terror y conservar la civilización. Atenuar el primero es ya el comienzo de la disolución. De esto se pueden extraer las consecuencias más diversas: desde el culto a la barbarie fascista hasta la fuga resignada hacia los círculos del infierno **. Pero se puede extraer también otra: burlarse de la lógica cuando está contra la humanidad.

* (Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* [1821]; trad. cast., *Las veladas de San Petersburgo*, cit.).

** (Alusión a Dante, *Göttliche Komödie*, Inferno III, 4 s.; trad. cast. de A. Crespo, *La Divina Comedia*, Planeta, Barcelona, [4]1983, 21 s.).

PSICOLOGIA ANIMAL *

Un perro grande está parado sobre la carretera. Cuando, confiado, sigue su camino, cae bajo las ruedas de un coche. Su expresión pacífica testimonia que normalmente está mejor custodiado, que es un animal doméstico al que no se le hace mal alguno. Pero los hijos de la alta burguesía, a los que tampoco se les hace mal alguno, ¿tienen acaso una expresión pacífica en el rostro? Ellos no estaban ciertamente peor custodiados que el perro que acaba de ser atropellado.

* (En la edición de 1944, este aforismo sigue inmediatamente después del titulado «Contra los enterados»).

PARA VOLTAIRE

Tu razón es unilateral —susurra la razón unilateral—: has sido injusto con el poder. Has proclamado a los cuatro vientos —con pasión, conmoción, estrépito y sarcasmo— la ignominia de la tiranía; pero callas el bien que el poder ha creado. Sin la seguridad, que sólo el poder fue capaz de instaurar, el bien no hubiera podido existir jamás. Bajo las alas del poder han jugado la vida y el amor; ellos han arrancado a la naturaleza hostil incluso tu felicidad. —Lo que la apologética sugiere es verdadero y falso al mismo tiempo. Pese a todas sus gestas, sólo el poder puede cometer la injusticia, porque injusto es sólo el veredicto al que se da cumplimiento y no el discurso del defensor que no se traduce en hechos. Sólo cuando tal discurso tiende también a la opresión y defiende al poder, en lugar de a la impotencia, participa de la injusticia universal.— Pero el poder —continúa susurrando la razón unilateral— está encarnado en hombres. Al desenmascarar a aquélla, conviertes a éstos en un blanco. Y tras ellos vendrán otros, quizás aún peores—. La mentira dice verdad. Cuando los asesinos fascistas están a las puertas, no conviene azuzar al pueblo contra el gobierno débil. Pero tampoco la alianza con el poder menos brutal implica la necesidad de callar las infamias. El riesgo que la buena causa puede correr por la denuncia de la injusticia que nos protege del diablo ha sido siempre menor que la ventaja obtenida por este último cuando se le ha dejado a él la denuncia de la injusticia. ¡A qué punto debe haber llegado una sociedad en la que ya sólo los bribones dicen verdad y toca en suerte a Goebbels mantener vivo el recuerdo de los linchamientos que se continúan haciendo alegremente! El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. La teoría presupone ya la reproducción de la vida en las formas que se van determinando en cada caso. Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. Cuando el lenguaje se vuelve apologético ya está corrompido: por esencia, el lenguaje no puede ser neutral ni práctico.— Pero, ¿no puedes exponer los aspectos buenos y proclamar como principio el amor, en lugar de la amargura infinita? — Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia. Si la insistencia sobre los aspectos buenos no es asumida y superada en el todo negativo, no hace más que transfigurar e idealizar su propio contrario: la violencia. En verdad, con las palabras yo puedo intrigar, difundir, sugerir; tal es el rasgo por el que se ven enredadas —como toda acción— en la realidad, y ese rasgo es lo único que la mentira comprende. La mentira insinúa que incluso la oposición contra lo existente está al servicio de poderes en ascenso, de burocracias y déspotas en competencia. En su

indecible temor, no puede y no quiere ver más que lo que ella misma es. Todo lo que entra en su ámbito —el lenguaje como mero instrumento— se vuelve idéntico a la mentira, como se hacen idénticas entre sí las cosas en la oscuridad. Pero aunque sea verdad que no existe palabra de la que en último término no pueda servirse la mentira, no es en ella, sino sólo en la firmeza del pensamiento contra el poder, donde aflora también la bondad de este último. El odio sin compromisos al terror ejercido incluso sobre la última criatura es el único y legítimo reconocimiento de aquellos a quienes no ha alcanzado el terror. La invocación del sol es idolatría. Sólo en la mirada al árbol secado por su fuego vive el presentimiento de la majestad del día en que ya no tenga que quemar el mundo que ilumina.

CLASIFICACION

Los conceptos generales, acuñados por las ciencias singulares mediante abstracciones o en forma axiomática, forman el material de la exposición, como los nombres para las cosas aisladas. Luchar contra los conceptos generales es absurdo. Pero con ello no se ha dicho nada sobre la dignidad de lo universal. Lo que es común a muchas cosas singulares, o lo que retorna en ellas continuamente, no es por ello necesariamente más estable, eterno o profundo que lo particular. La escala de los géneros no es a la vez la de la relevancia. Éste fue justamente el error de los eleáticos y de todos aquellos que los siguieron, empezando por Platón y Aristóteles.

El mundo es único. La pura repetición de los momentos que se imponen una y otra vez como lo mismo se asemeja más a una vana y mecánica letanía que a la palabra que rescata. La clasificación es una condición del conocimiento, no el conocimiento mismo, y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación.

ALUD

En la actualidad no hay ya más cambios. Cambio es siempre cambio hacia lo mejor. Pero cuando, en tiempos como los actuales, la angustia ha llegado al culmen, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos.

Lo que se llamaba habitualmente realidad política y social causa en principio esa impresión. La primera página de los periódicos, que en otra época resultaban extraños y vulgares a las mujeres y a los niños felices —el periódico traía a la mente al restaurante y al griterío—, los titulares desmesurados han entrado finalmente en casa como una amenaza real. Rearme, ultramar, tensión en el Mediterráneo y otros conceptos de similar grandilocuencia han terminado por ocasionar a los hombres una angustia real, hasta que estalló la primera Guerra Mundial. Luego vino, con cifras cada vez más vertiginosas, la inflación. La detención de la inflación no representó un cambio, sino una calamidad aún mayor: racionalización y reducción de plantilla. Cuando el número de votos de Hitler empezó a subir, primero de forma débil pero regular, era ya evidente que el alud se había puesto en movimiento. Lo votos son, en general, síntomas característicos del fenómeno. Cuando en la noche de las elecciones prefascistas llegan los resultados de las diversas regiones, un octavo, un dieciseisavo de los votos prefigura ya el resto. Si diez o veinte distritos han tomado en bloque una dirección, los otros cien no se opondrán. Es ya un espíritu uniformado. La esencia del mundo coincide con la ley estadística con que se clasifica su superficie.

En Alemania el fascismo ha vencido con una ideología groseramente xenófoba, anticultural y colectivista. Ahora que devasta la tierra, los pueblos deben combatirlo; no hay otra salida. Pero no está dicho que cuando todo termine deba difundirse por Europa un aire de libertad, no está dicho que sus naciones puedan convertirse en menos xenófobas, anticulturales y pseudocolectivistas que el fascismo del que han debido defenderse. La derrota del alud no interrumpe necesariamente su movimiento.

El principio de la filosofía liberal era el de tanto-una-cosa-como-la-otra. Hoy se diría que rige el de o-esto-o-lo-otro, pero como si ya todo estuviera decidido hacia lo peor.

AISLAMIENTO POR COMUNICACION

La afirmación de que el medio de comunicación aísla no es válida sólo en el campo espiritual. No sólo el lenguaje mentiroso del locutor de la radio se fija en el cerebro como imagen de la lengua e impide a los hombres hablar entre sí; no sólo el anuncio de Pepsi-Cola sofoca el de la destrucción de continentes enteros; no sólo el modelo espectral de los héroes cinematográficos aparece ante el abrazo de los adolescentes e incluso ante el adulterio. El progreso separa literalmente a los hombres. Los tabiques y subdivisiones en oficinas y bancos permitían al empleado charlar con el colega y hacerle partícipe de modestos secretos; las paredes de vidrio de las modernas oficinas, las salas enormes en las que innumerables empleados están juntos y son vigilados fácilmente por el público y por los jefes no consienten ya conversaciones o idilios privados. También en las oficinas el contribuyente está ahora protegido contra toda pérdida de tiempo por parte de los asalariados. Los trabajadores están aislados en el colectivo. Pero el medio de comunicación separa a los hombres también físicamente. El coche ha ocupado el lugar del tren. El auto privado reduce los conocimientos que se pueden hacer en un viaje al de los sospechosos autostopistas. Los hombres viajan, rigurosamente aislados los unos de los otros, sobre círculos de goma. En compensación, en cada automóvil familiar se habla sólo de lo mismo que se discute en todos los demás: el diálogo en la célula familiar está regulado por los intereses prácticos. Y como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine, cigarrillos, tal como lo prescribe la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles. Cuando en los fines de semana o en los viajes se encuentran en los hoteles, cuyos menús y cuyas habitaciones son —dentro de un mismo nivel de precios— perfectamente idénticos, los visitantes descubren que, conforme ha crecido su aislamiento, han llegado a asemejarse cada vez más. La comunicación procede a igualar a los hombres mediante su aislamiento.

PARA UNA CRITICA DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

La especie humana no es, como se ha dicho, una desviación de la historia natural, una formación lateral fracasada a causa de la hipertrofia del órgano cerebral. Eso vale solamente para la razón en determinados individuos y acaso, por breves períodos, también para algunos países en los que la economía dejó espacio a la existencia de tales individuos. El órgano cerebral, la inteligencia humana, es bastante sólido y tangible como para constituir una época regular de la historia de la tierra. La especie humana, comprendidas sus máquinas, sus productos químicos, sus fuerzas organizativas —que deben, por qué no, considerarse como pertencientes a ella, lo mismo que las zarpas al oso, desde el momento que sirven al mismo fin y sólo funcionan mejor—, constituye en esta época el último grito de la adaptación. Los hombres no sólo han superado a sus inmediatos predecesores, sino que los han exterminado de forma tan radical como pocas veces una especie más reciente lo ha hecho con la especie anterior, sin exceptuar a los saurios carnívoros.

Frente a ello parece casi un capricho querer construir la historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías tales como libertad y justicia. Dichas categorías proceden, en efecto, de individuos marginales, de aquellos que, considerados desde el punto de vista de la marcha de la gran totalidad, no significan nada, salvo en la medida en que contribuyan a crear condiciones sociales transitorias en las que se produzcan, en cantidades particularmente grandes, máquinas y productos químicos para el refuerzo de la especie y la sumisión de las otras. Desde el punto de vista de esta grave historia, todas las ideas, los tabúes, las religiones, las creencias políticas interesan sólo en la medida en que aumentan o disminuyen las posibilidades naturales de la especie humana sobre la tierra o en el universo. La liberación de los burgueses de la injusticia del pasado feudal y absolutista ha servido, a través del liberalismo, para desatar la producción mecánica, así como la emancipación de la mujer termina en su adiestramiento como especie de arma. El espíritu y todo lo bueno se halla —en su origen y en su existencia— ligado sin remedio a este horror. El suero que el médico suministra al niño enfermo se debe a la agresión a una criatura inerme. En las palabras cariñosas que se dirigen los amantes, como en los símbolos más sagrados del cristianismo, resuena el gusto por la carne de cabrito, lo mismo que en éste el ambivalente respeto por el animal totémico. Incluso el gusto diferenciado por la cocina, la iglesia y el teatro constituye una consecuencia de la refinada división del trabajo, que va en detrimento de la naturaleza dentro y fuera de la sociedad humana. En la elevación retroactiva de esa organización radi-

ca la función histórica de la cultura. De ahí que el pensamiento auténtico que se libera de esa función, la razón en su forma pura, asuma rasgos de locura, que siempre notaron los autóctonos. Si tal pensamiento lograra conquistar en la humanidad una victoria decisiva, la posición hegemónica de la especie se vería puesta en peligro. La teoría de la desviación terminaría por resultar verdadera. Pero esa teoría, que quería cínicamente servir a la crítica de la filosofía antropocéntrica de la historia, es a su vez demasiado antropocéntrica para ser justa. El papel cumplido por la razón es el de un instrumento de adaptación y no el de sedante, como podría parecer por el uso que a veces ha hecho de ella el individuo. Su astucia consiste en hacer de los hombres bestias de alcance cada vez más vasto y no en producir la identidad de sujeto y objeto.

Una construcción filosófica de la historia universal debería mostrar cómo, pese a todos los rodeos y resistencias, el dominio coherente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad. Desde este punto de vista sería necesario deducir también las formas de la economía, del dominio, de la cultura *. La idea del superhombre puede encontrar aplicación sólo en el sentido de la conversión de la cantidad en calidad. Así como el aviador que en unos pocos vuelos sería capaz de limpiar, con ayuda de un gas, los últimos continentes de los últimos animales en estado salvaje, podría ser considerado como un superhombre en comparación con el troglodita, del mismo modo podría surgir un superanfibio humano ante el que el aviador de hoy resultara una paloma inocua. Es dudoso que tras el hombre pueda surgir una especie inmediatamente superior en el sentido de la historia natural. Pues lo que hay de verdadero en el antropoformismo es que la historia natural no ha contado, por así decirlo, con el golpe afortunado que se le logró con el hombre. Su capacidad destructora promete llegar a ser tan grande que, si esta especie se extingue un día, se habrá hecho *tabula rasa*. O se destroza a sí misma o arrastra consigo a toda la fauna y la flora del globo, y si luego la tierra es aún lo suficientemente joven, todo el espectáculo deberá —parafraseando un dicho famoso **— comenzar de nuevo a un nivel mucho más bajo.

En la medida en que la filosofía de la historia introdujo las ideas humanas como fuerzas operantes en la historia misma, haciendo terminar esta última con su triunfo, tales ideas se vieron privadas de la inocencia que es esencial a su contenido. El sarcasmo de que tales

* «Formas... cultura»/1944: «Relaciones de producción, formas de dominio de clases, culturas».

** (Cf. K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, Berlin, 1969, 34 s.; trad. cast., *La ideología alemana*, L'Eina, Barcelona, 1988, 8).

ideas hubieran quedado siempre desacreditadas si la economía, es decir, el poder, no hubiera estado de su parte *, es el sarcasmo que acontece a todo lo que es débil; en él, los autores de la filosofía de la historia se han identificado, sin quererlo, con la opresión que pretendían abolir. En la filosofía de la historia se repite lo que sucedió en el cristianismo: el bien, que en la realidad queda abandonado al sufrimiento, es disfrazado como poder que determina el curso de la historia y al final triunfa. El bien es divinizado, como espíritu del mundo o por lo menos como ley inmanente. Pero, de este modo, no sólo la historia es convertida directamente en su opuesto, sino que la idea misma, que debería quebrar la necesidad, el curso lógico del acontecer, resulta desfigurada. El peligro de la desviación es conjurado. La impotencia malentendida y revestida como poder queda, mediante esta elevación, negada una vez más, sustraída, por así decirlo, al recuerdo. De este modo, cristianismo, idealismo y materialismo, que contienen en sí también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las infamias que se han cometido en su nombre. Como abanderados y portavoces del poder —aunque fuera del poder del bien—, se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas y, como tales, han desempeñado un papel sangriento en la historia real de la humanidad: el de instrumentos de la organización.

Puesto que la historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea pura ilusión— menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, cuanto precisamente en la falta de respeto por aquello que —en medio del sufrimiento universal— aparece tan sólidamente fundado. La infinita paciencia, el impulso inextinguible y delicado de la criatura hacia la expresión y la luz, que parece mitigar y aplacar en sí misma a la violencia de la evolución creadora, no prescribe, como las racionales filosofías de la historia, una determinada praxis como praxis saludable: ni siquiera la de la no resistencia. El primer rayo de razón que se anuncia en ese impulso y se refleja en el pensamiento reminiscente del hombre halla, incluso en el día más feliz, su contradicción inevitable: el destino, al que la razón sola no puede cambiar.

* (Cf. K. Marx Fr. Engels, *Die Heilige Familie*, en *MEW*, cit., vol. 2, 85; también Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *MEW*, cit., vol. 1, 385 s., trad. cast., *La Sagrada Familia*, cit., 1989, 96; «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión*, cit., 101).

MONUMENTOS DE HUMANIDAD

El sentido y la actitud de humanidad se hallaban aún hoy en casa en Francia más que en ninguna otra parte. Pero los franceses no supieron más al respecto. Lo que se podía leer en sus libros era ideología que cualquiera podía ya reconocer como tal. Lo mejor llevaba aún una existencia propia separada: en la cadencia de la voz, en los modos de hablar, en la comida refinada, en la existencia de los burdeles, en los urinarios de hierro fundido. Pero el gobierno de Blum * ha declarado la guerra a semejante respeto al individuo singular, e incluso los conservadores hicieron bien poco para proteger sus monumentos.

* (Gobierno del Frente Popular, 1936-1937, que introdujo profundas reformas sociales).

DE UNA TEORIA DEL DELINCUENTE

... Como el delincuente, también la privación de la libertad era una institución burguesa. En la Edad Media se encarcelaba a los hijos de los príncipes que simbolizaban una incómoda pretensión a la sucesión. El delincuente, en cambio, era torturado hasta la muerte para inculcar a la masa de la población respeto por el orden y la ley, pues el ejemplo del rigor y la crueldad induce al amor a los rígidos y a los crueles. La detención regular presupone una creciente necesidad de mano de obra *. Ésta refleja el estilo de vida burgués como sufrimiento. Las filas de celdas en una cárcel moderna representan mónadas en el verdadero sentido leibniziano. «Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las sustancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por tanto, ni una substancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una mónada» [1]. No existe ninguna influencia directa de una mónada sobre otra; la regulación y coordinación de sus existencias se produce por obra de Dios, es decir, de la dirección [2]. La soledad absoluta, la violenta remisión al propio *yo*, cuyo ser se agota en el dominio de lo material, en el ritmo monótono del trabajo, definen, como una pesadilla, la existencia del hombre en el mundo moderno. Aislamiento radical y reducción radical siempre a la misma nada sin esperanza son una sola cosa. El hombre en la cárcel es la imagen virtual del tipo burgués en que debe tratar de convertirse en la realidad. Los que no lo consiguen fuera de la cárcel, lo padecen dentro de ella con una terrible pureza. La justificación de la existencia de las cárceles mediante la necesidad de separar al delincuente de la sociedad, o incluso de mejorarlo, no va al fondo de la cuestión. Las cárceles son la imagen del mundo burgués del trabajo, pensado hasta las últimas consecuencias, que el odio de los hombres hacia aquello en que deben convertirse a sí mismos pone como emblema en el mundo. El débil, el retrasado, el embrutecido, deben padecer, de manera especial, el orden vital al que todos se adaptan sin amor; la violencia introvertida se repite encarnizadamente sobre él. El delincuente, que en su acción ha puesto la propia conservación por encima de todo lo demás, tiene en

* (Cf. la nota no reducida «Teoría del delincuente», en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. M., 1985, 266 s.).

1. G. W. Leibniz, *La Monadologie*, Ed. Erdmann, Berlin, 1840, § 7, 705; trad. cast., *Monadología*, Orbis, Barcelona, 1983, 23).

2. Cf. *Ibid.*, § 51, 709 (trad. cast., *o. c.*, 37).

realidad el *sí mismo* más débil e inestable; el delincuente habitual es psíquicamente débil.

Los presos son enfermos. Su debilidad los ha conducido a una situación que ha deteriorado ya su cuerpo y su espíritu, y los deteriora cada vez más. La mayoría eran ya enfermos cuando cometieron la acción que los condujo a la cárcel: por su constitución o por culpa de las circunstancias. Otros han obrado como lo hubiese hecho cualquier hombre sano en la misma constelación de estímulos y motivos, pero han tenido mala suerte. El resto eran peores y más crueles que la mayor parte de los que están libres; tan malvados y crueles personalmente como los amos fascistas del globo por la posición que ocupan. La acción de los delincuentes comunes es obtusa, personal, directamente destructora. Es probable que la sustancia viviente, que es la misma en cada uno, no hubiera podido sustraerse bajo ninguna forma, incluso en el caso de las acciones más extremas, a la misma presión de la constitución física y del destino individual que han impulsado al delincuente a la acción cometida; que tanto tú como yo, sin ese discernimiento que nos ha tocado en suerte por una combinación afortunada de circunstancias, hubiéramos obrado como el delincuente en el momento de cometer el homicidio. Y ahora, como detenidos, no son más que pacientes, y la pena que sufren es ciega, un hecho enajenado, una desgracia, como el cáncer o el derrumbamiento de una casa. La cárcel es una enfermedad incurable. Lo revelan incluso los rostros de los presos, su marcha prudente, su forma minuciosa de pensar. Como los enfermos, no saben hablar más que de la propia enfermedad.

Cuando acontece, como hoy, que los confines entre *Rackets* respetables e ilegales son objetivamente inciertos, también los tipos se convierten psicológicamente los unos en los otros. Pero mientras los delincuentes eran aún enfermos, como en el siglo pasado, la prisión representaba el reverso de su debilidad. La fuerza para distanciarse personalmente del ambiente y para entrar al mismo tiempo en relación con él mediante las formas autorizadas de interacción, y para conservarse y afirmarse en él, estaba cercenada en el delincuente. Éste representaba una tendencia profundamente innata a lo viviente, cuya superación es señal de todo desarrollo: la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza. Freud la ha llamado instinto de muerte; Caillois, mimetismo [3]. Una morbosidad similar penetra

3. Cf. J. Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, 1938, 125 s. (trad. cast., *El mito y el hombre*, FCE, México, 1988, 94 s.).

todo aquello que se opone al progreso rectilíneo, desde el delito que no sabe seguir el rodeo a través de las formas actuales de trabajo, hasta la obra de arte más sublime. La condescendencia para con las cosas, sin la cual no existe el arte, no se halla tan lejos de la violencia forzada del delincuente. La incapacidad para decir que no, por la que la menor de edad cede a la prostitución, suele determinar también la carrera del delincuente. En éste, es la negación que no tiene en sí la resistencia necesaria. Contra este derramarse y perderse que, sin conciencia determinada, tímido e impotente incluso en sus formas más brutales, imita y destruye a la vez la civilización despiadada, levanta ésta los sólidos muros de las cárceles y de los reformatorios, su mismo ideal petrificado. Así como —según Tocqueville— las repúblicas burguesas, a diferencia de las monarquías, no violentan el cuerpo sino que arremeten directamente contra el alma, también las penas de este ordenamiento agreden al alma. Sus víctimas no mueren ya atadas a la rueda de tortura a lo largo de interminables días y noches, sino que perecen espiritualmente, —ejemplo invisible y silencioso—, en los grandes edificios de las cárceles, a las que casi sólo el nombre distingue de los manicomios.

El fascismo elimina a ambos. La concentración del mando sobre toda la producción hace que la sociedad retorne al estadio del dominio inmediato. Con el rodeo a través del mercado en el interior de las naciones desparecen también las mediaciones espirituales, entre ellas el derecho. El pensamiento, que se había desarrollado en la transacción, como resultado del egoísmo que debía negociar, se convierte definitivamente en planificación de la apropiación violenta. Como esencia pura del industrial alemán ha surgido el fascista ejecutor de masas, que no se distingue ya del delincuente sino por el poder del que dispone. El rodeo se ha hecho innecesario. El derecho civil, que continúa funcionando para regular divergencias entre los empresarios que han sobrevivido a la sombra de la gran industria, se convierte en una especie de arbitraje; la justicia para los de abajo, que ya no tiene más en cuenta, ni siquiera superficialmente, los intereses de los afectados, se ha convertido en puro terror. Pero la tutela jurídica, que ahora desaparece, definía la propiedad. El monopolio, en cuanto propiedad privada que ha llegado a su realización plena, anula el concepto de la misma. Del contrato social y político —que en las relaciones entre potencias es sustituido por acuerdos secretos— el fascismo * deja subsistir en el interior sólo la constricción del universal, que sus servidores ejercitan por cuenta propia sobre el resto de la humanidad. En el

* «el fascismo»/1944: «el monopolio».

estado total *, pena y delito son eliminados como residuos supersticiosos; y el puro exterminio de los que le resisten, convencido de su fin político, se propaga, bajo el régimen de los criminales, por toda Europa. Junto al campo de concentración, la cárcel aparece como un recuerdo de los buenos tiempos de antaño, lo mismo que la hoja de anuncios del pasado (que ya delataba la verdad) al lado de la revista de papel lujoso, cuyo contenido literario —aunque trate de Miguel Ángel— cumple, con mayor intensidad que los mismos anuncios publicitarios, la función de boletín comercial, emblema de dominio y publicidad. El aislamiento infligido en una época desde el exterior a los encarcelados se ha impuesto entretanto universalmente en la carne y en la sangre de los individuos. Su alma bien adiestrada y su felicidad es tan solitaria como la celda de la cárcel, de la que los poderosos pueden ya prescindir, pues la entera mano de obra de las naciones ha caído, como botín, en su poder. La privación de libertad palidece frente a la realidad social.

* «En el estado total»/1944: «En el orden totalitario».

LE PRIX DU PROGRES

En una carta recientemente descubierta del fisiólogo francés Pierre Flourens, a quien le tocó la triste gloria de ser elegido para la Académie Française en lugar de Victor Hugo, se encuentra un fragmento curioso:

«Aún no soy capaz de decidirme a aprobar el empleo del cloroformo en la práctica normal de las operaciones. Como tal vez usted sabe, he dedicado a ese medio amplios estudios, y me cuento entre los primeros que han descrito, sobre la base de experimentos con animales, sus propiedades específicas. Mis escrúpulos nacen del simple hecho de que la operación con cloroformo, como probablemente también las otras formas conocidas de narcosis, constituyen sólo una ilusión. Tales medios obran sólo sobre ciertos centros motores y coordinadores, así como sobre la facultad residual de la sustancia nerviosa. Bajo la acción del cloroformo, ésta pierde una parte notable de su capacidad de acoger y conservar huellas de impresiones, pero no pierde en modo alguno la sensibilidad como tal. Mis observaciones apuntan por el contrario a la conclusión de que en relación con la parálisis general de las inervaciones los dolores son sentidos aún más agudamente que en el estado normal. La ilusión del público nace de la incapacidad del paciente para recordar lo sucedido una vez que se ha ejecutado la operación. Si dijésemos la verdad a nuestros enfermos, probablemente ninguno se decidiría por tal medio, mientras que ahora, como consecuencia de nuestro silencio, insisten en que sea usado.

»Pero incluso si se prescinde del hecho de que la única y problemática ganancia es una debilidad de la memoria relativa al período de la intervención, la difusión de esta práctica acarrea, según mi criterio, otro grave peligro. Dada la creciente superficialidad de la cultura académica general de nuestros médicos, la medicina puede ser impulsada, en virtud del empleo ilimitado de estos medios, a llevar a cabo a la ligera intervenciones quirúrgicas cada vez más complicadas y difíciles. En lugar de realizar estos experimentos, al servicio de la investigación, en animales, servirán, sin saberlo, de conejillos experimentales nuestros propios pacientes. Se puede temer que los estímulos dolorosos que, por su naturaleza específica, pueden superar todas las sensaciones conocidas de este género, acarreen a los enfermos un daño psíquico perdurable, o conduzcan directamente, sin que se interrumpa el estado narcótico, a una muerte indeciblemente atroz, cuyos detalles quedarían ocultos para siempre a los parientes y al mundo. ¿No sería éste un precio demasiado alto a pagar por el progreso?».

Si Flourens tuviese razón en esta carta, los oscuros caminos del gobierno divino del mundo se verían por una vez justificados. El animal sería vengado mediante el sufrimiento de sus torturadores: cada operación sería una vivisección. Podría surgir la sospecha de que nos comportamos con los otros hombres y con la criatura en general no de distinta forma a como lo hacemos con nosotros mismos una vez superada la operación: ciegos frente al dolor. El espacio que nos separa de los otros tendría el mismo significado, para el conocimiento, que el tiempo que se interpone entre nosotros y el dolor de nuestro propio pasado: el de un límite infranqueable. Pero el dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible sólo merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición transcendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido *.

* «torturadores: cada operación... un olvido.»/1944: «torturadores. Pero no sería suficiente con ello. ¿No es acaso la muerte la pérdida radical de la 'facultad residual de la sustancia nerviosa'? La vida no sería un sueño, sino una narcosis. Nos comportaríamos respecto a los otros hombres, por no hablar de las restantes criaturas, como, en opinión de Flourens, el enfermo respecto al lapso de tiempo durante el que estuvo bajo el efecto de los medios: ilusoriamente. La narcosis actuaría como el *principium individuationis*. Pero los positivistas podrían aprender de ahí hasta dónde llega su ciencia: sus enunciados protocolarios se limitarían, por principio, a la fase posterior a la narcosis. Serían la manifestación de la vida que se ha olvidado de sí bajo el efecto de narcóticos, o mejor, la manifestación de la muerte desde la que ya no es posible el recuerdo de sí. En su lenguaje cosificado habrían mortificado la vida. La realidad quedaría para la metafísica y para anticuados fisiólogos franceses. Pero el examen de la legitimación objetiva de semejantes especulaciones exigiría, claro está, un análisis más detallado del pensamiento de Schopenhauer, que aventaja con mucho al positivismo de Flourens».

CIEGO ESPANTO

La mirada desencajada sobre la desgracia tiene algo de fascinación y, con ello, una especie de complicidad secreta. La mala conciencia social, latente en todo el que participa en la injusticia, y el odio contra la vida lograda son tan fuertes que en situaciones críticas se vuelven —como venganza inmanente— directamente contra el propio interés. Había una instancia funesta en los burgueses franceses que se asemejaba irónicamente al ideal heroico de los fascistas: gozaban con el triunfo de sus semejantes, tal como éste se expresaba en el ascenso de Hitler, aun cuando para ellos era una amenaza de ruina; más aún, aceptaban la propia ruina como prueba de la justicia del orden que representaban. Una prefiguración de esta actitud es la posición de muchos ricos respecto al empobrecimiento, cuya imagen evocan bajo la racionalización del ahorro; su inclinación latente —mientras luchan encarnizadamente por cada céntimo— a renunciar sin resistencia, si fuera el caso, a todo lo que poseen o a arriegarlo de forma irresponsable. En el fascismo logran la síntesis de la avidez de dominio y del odio a sí mismos, y el vano espanto se ve siempre acompañado por el gesto: así me lo había imaginado siempre.

INTERES POR EL CUERPO

Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización. Desde la perspectiva del presente fascista, en el que lo que estaba escondido surge a la luz, también la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido descuidado tanto por la leyenda oficial de los Estados nacionales como por su crítica progresista.

Afectada por la mutilación se halla sobre todo la relación con el cuerpo. La división del trabajo, con la cual el disfrute recayó en una parte y el trabajo en la otra, ha cubierto la fuerza bruta con un veto. Cuanto menos podían los señores prescindir del trabajo de los otros, tanto más vulgar lo declaraban. Como el esclavo, también el trabajo adquirió un estigma. El cristianismo lo exaltó, pero, en compensación, humilló tanto más la carne como origen de todo mal. El cristianismo anunció el orden burgués moderno —de acuerdo con el pagano Maquiavelo— mediante el elogio del trabajo, que en el Antiguo Testamento, sin embargo, fue siempre definido como una maldición. En los padres eremitas Doroteo, Moisés el Ladrón, Pablo el Simple y otros pobres de espíritu, el trabajo servía aún directamente para entrar en el reino de los cielos. En Lutero y en Calvino el nexo que unía el trabajo a la salvación era ya tan complejo que la exhortación al trabajo por parte de la Reforma suena casi como un sarcasmo, como un golpe de bota contra un gusano.

Los príncipes y los patricios podían consolarse del abismo religioso abierto entre sus días terrenos y su destino eterno pensando en los ingresos extraídos de las horas de trabajo de los otros. La irracionalidad de la elección divina basada en la gracia les dejaba abierta la posibilidad de la redención. Sobre los demás, por el contrario, pesaba sólo una presión acrecentada. Éstos intuían oscuramente que la condena de la carne por parte del poder no era más que el reflejo ideológico de la opresión ejercida sobre ellos. Lo que les sucedió a los esclavos de la antigüedad ha sido experimentado por las víctimas hasta los modernos pueblos coloniales: han debido pasar por los peores. Había dos razas por naturaleza: los superiores y los inferiores. La liberación del individuo europeo se produjo en el contexto de una transformación cultural general que ahondó tanto más profundamente la escisión en el interior de los liberados cuanto más se atenuó la coacción física desde el exterior. El cuerpo explotado debía ser para los inferiores lo malo, y el espíritu, al que los otros podían dedicarse, lo más alto. Este proceso ha habilitado a Europa para sus más

altas creaciones culturales, pero la sospecha del engaño —que era notorio desde el principio— ha reforzado, junto con el control del cuerpo, la maldad obscena, el odio-amor hacia el cuerpo, que ha impregnado el pensamiento de las masas a lo largo de los siglos y que encontró su expresión genuina en el lenguaje de Lutero. En la relación del individuo con el cuerpo, tanto con el propio como con el ajeno, vuelven la irracionalidad y la injusticia en forma de crueldad, que está tan lejos de la relación inteligente, de la reflexión feliz, como el dominio lo está de la libertad. Esto ha sido reconocido en todo su alcance en la teoría nietzscheana de la crueldad y mucho más en Sade, y ha sido interpretado psicológicamente por Freud en sus teorías sobre el narcisismo y sobre el instinto de muerte.

El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado. Sólo la civilización conoce el cuerpo como una cosa que se puede poseer, sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu —quintaesencia del poder y del mando— como objeto, cosa muerta, *corpus*. En la autodegradación del hombre a la categoría de *corpus* se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima. El impulso forzado a la crueldad y a la destrucción surge de la represión orgánica de la proximidad respecto al cuerpo, lo mismo que —según la genial intuición de Freud— la náusea nació cuando, con el andar erguido, con la distancia respecto al suelo, el olfato, que atraía al macho hacia la hembra menstruante, se convirtió en objeto de represión orgánica. En la civilización occidental, y probablemente en todas, el cuerpo es tabú, objeto de atracción y de repugnancia. En los señores de Grecia y en la época feudal la relación con el cuerpo se hallaba aún determinada y condicionada por la agilidad de respuesta personal, que era condición de su dominio. El cuidado del cuerpo poseía, ingenuamente, un fin social. El *kalós kagathós*, el hombre de bien, era sólo en parte apariencia; en parte, el gimnasio era efectivamente necesario para la conservación del propio poder, por lo menos como adiestramiento para una actitud señorial. Con el pleno traspaso del dominio a la forma burguesa, mediatizada por el comercio y el tráfico, y más aún con la industria, se produce una mutación formal. La humanidad se deja dominar, en lugar de por la espada, por el aparato gigantesco, que al final vuelve una vez más a forjar la espada. Así desapareció el sentido racional de la exaltación del cuerpo viril; los intentos románticos de una revalorización del cuerpo en los siglos XIX y XX no hacen más que idealizar algo muerto y mutilado. Nietzsche,

Gauguin, George, Klages reconocieron la indecible estupidez que es el fruto del progreso. Pero extrajeron de ello una conclusión errónea. En lugar de denunciar la injusticia de hoy, transfiguraron la de antaño. La hostilidad hacia la mecanización se ha convertido en simple ornato de la cultura industrial de masas, que no puede prescindir del gesto noble. Los artistas han preparado para la publicidad, sin quererlo, la imagen perdida de la unidad de alma y cuerpo. La exaltación de los fenómenos vitales, desde la bestia rubia hasta el isleño de los mares del Sur, desemboca inevitablemente en la película «exótica», en los carteles publicitarios de las vitaminas y de las cremas de belleza, que sólo son los lugartenientes del fin inmanente de la publicidad, del nuevo, grande y noble tipo humano: los jefes y sus tropas. Los jefes fascistas retoman directamente los instrumentos de muerte, ejecutan a sus prisioneros a golpes de pistola y de fusta, pero no en virtud de su fuerza superior, sino porque ese aparato colosal y sus verdaderos dueños, que aún no lo hacen, les entregan a ellos las víctimas de la razón de Estado en los sótanos de los cuarteles generales.

El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Las conquistas de la civilización son fruto de la sublimación, del odio-amor adquirido hacia el cuerpo y la tierra, de los que el dominio ha separado por la fuerza a todos los hombres. En la medicina se vuelve productiva la reacción psíquica ante la reducción del hombre a *corpus*; y en la técnica, la reacción ante la reificación de toda la naturaleza. Pero el asesino, el sicario, los gigantes embrutecidos, que son utilizados secretamente como verdugos por los poderosos, legales e ilegales, grandes y pequeños; los seres brutales que están siempre a disposición cuando se trata de liquidar a alguien, los linchadores y miembros del clan, el tipo forzudo que se levanta cuando alguien abre el pico, los tremendos personajes a los que cada uno queda siempre abandonado apenas se aparta de él la mano protectora del poder, apenas pierde dinero y posición; todos los ogros que viven en la oscuridad de la historia y mantienen despierto el miedo sin el cual no existiría dominio alguno: en ellos, el odio-amor hacia el cuerpo es brutal e inmediato; ellos violan todo lo que tocan, destruyen lo que ven a la luz, y esta destrucción es el rencor por la reificación; todos ellos repiten con ciego furor sobre el objeto viviente lo que no pueden impedir que haya acontecido: la escisión de la vida en espíritu y en su objeto. El hombre los atrae irresistiblemente; quieren reducirlo al cuerpo; nada debe tener derecho a vivir.

Esa hostilidad de los de que están más abajo —en otro tiempo cultivada y protegida cuidadosamente por los de arriba, laicos y eclesiásticos— hacia la vida atrofiada para ellos; esa hostilidad mediante la cual éstos se relacionan, de forma homosexual y paranoica, a través del homicidio, ha sido siempre un instrumento indispensable para el arte de gobernar. La hostilidad de los esclavizados hacia la vida es una fuerza histórica inagotable de la esfera nocturna de la historia. Incluso el exceso puritano, el beber desmesurado, es una venganza desesperada sobre la vida.

El amor a la naturaleza y al destino que proclama la propaganda totalitaria no es otra cosa que una sutil reacción a la servidumbre con respecto al cuerpo, a la civilización no lograda. No es posible liberarse del cuerpo y, cuando no se le puede golpear, se lo exalta. La cosmovisión «trágica» de los fascistas * es la víspera ideológica de las verdaderas bodas de sangre. Los que en Alemania exaltaban el cuerpo, gimnastas y deportistas al aire libre, han tenido siempre la máxima afinidad con el homicidio, así como los amigos de la naturaleza la tienen con la caza. Ven el cuerpo como un mecanismo móvil: los miembros en sus articulaciones y la carne como relleno del esqueleto. Manejan el cuerpo, tratan sus miembros como si ya estuvieran separados. La tradición judía conserva la repugnancia en cuanto a medir a un hombre con el metro, pues los que se miden son los muertos, a fin de prepararles el ataúd. Eso es lo que hace gozar a los manipuladores del cuerpo. Sin saberlo, miden al otro con la mirada del constructor de ataúdes. Se traicionan al enunciar el resultado: dicen que el hombre es largo, corto, gordo y pesado. Están interesados en la enfermedad, divisan ya durante la comida la muerte del comensal, y su interés en ella está apenas racionalizado con la solicitud por su salud. El lenguaje se ha adecuado a ellos: ha transformado el paseo en movimiento y la comida en calorías, de modo parecido a como el bosque vivo se dice leña (*bois*, *wood*) en el francés y el inglés corrientes. La sociedad reduce la vida, mediante la tasa de mortalidad, a un proceso químico.

En la diabólica humillación de los prisioneros en los campos de concentración, que el verdugo moderno agrega sin motivo racional al martirio, estalla la revolución no sublimada, y sin embargo reprimida, de la naturaleza prohibida. Ella golpea con todo su horror al mártir del amor, al presunto criminal sexual y libertino, porque el sexo es el cuerpo no reducido, la expresión, aquello que los verdugos en secreto anhelan desesperadamente. En la sexualidad libre el asesino teme la

* (Alusión a la recepción vulgarizada de Nietzsche por parte de algunos autores nacional-socialistas a principios de los años treinta).

inmediatez perdida, la unidad originaria en la cual él ya no puede vivir. La sexualidad libre es lo muerto que resurge y vive. El asesino reduce todo a uno y lo mismo reduciéndolo a cero, pues debe sofocar la unidad en sí mismo. La víctima representa para él la vida que ha superado la escisión: debe ser despedazada, y el universo debe convertirse únicamente en polvo y en poder abstracto.

SOCIEDAD DE MASAS

A la civilización de los artistas pertenece, como complemento de la celebridad, el mecanismo social que nivela e iguala todo lo que sobresale de algún modo: aquéllos constituyen sólo los modelos de la confección a escala mundial y de la tijeras de la justicia jurídica y económica, con las que se eliminan hasta los últimos flecos.

Adición

La tesis de que a la nivelación y estandarización de los hombres se opone, por otra parte, un refuerzo de la individualidad en las llamadas personalidades dominantes, en correspondencia con su poder, es errónea y a su vez forma parte de la ideología. Los señores fascistas de hoy no son superhombres sino funciones de su propio aparato publicitario, puntos de cruce de las mismas reacciones de millones. Si en la psicología de las masas actuales el jefe no representa tanto el padre como la proyección colectiva y desmesuradamente dilatada del *yo* impotente de cada individuo, las figuras de los jefes corresponden efectivamente a tal modelo. No por azar tienen aire de peluqueros, actores de provincia o periodistas de ocasión. Parte de su influencia moral deriva justamente del hecho de que ellos, impotentes en sí mismos y similares a cualquier otro, encarnan —en sustitución y en representación de las masas— la entera plenitud del poder, sin por ello ser otra cosa que los espacios vacíos en los que el poder ha venido justamente a caer. No es que ellos sean inmunes a la ruina de la individualidad; es, más bien, la individualidad en ruina la que triunfa en ellos y se ve de alguna forma recompensada por su disolución. Los jefes se han convertido del todo en aquello que siempre fueron en parte durante toda la época burguesa: actores que representan el papel de jefes. La distancia entre la individualidad de Bismarck y la de Hitler no es inferior a la que existe entre la prosa de *Pensamientos y recuerdos* y la jerga ilegible de *Mi lucha*. En la lucha contra el fascismo no es la tarea menos importante el reducir las imágenes hinchadas de los jefes a la medida de su nulidad. Por lo menos en la semejanza entre el peluquero judío y el dictador, la película de Chaplin * ha tocado algo esencial.

* (*El gran dictador* [1940]).

CONTRADICCIONES

Una moral sistemática, con axiomas y corolarios, coherencia férrea y aplicación segura a todo dilema moral: tal es lo que se pretende de los filósofos. Y éstos han satisfecho, en general, la expectativa. Si bien no fundaron un sistema práctico, una casuística completa, no obstante dedujeron siempre del sistema teórico la obediencia a la autoridad. En general, volvieron a fundar la entera escala de valores, tal como ya había sido sancionada por la praxis pública, mediante todo el armamento de la lógica más refinada, de la intuición y de la evidencia. «Venerad a los dioses de acuerdo con la religión de vuestros antepasados, que os ha sido transmitida», dice Epicuro[1], y lo ha repetido incluso Hegel. Al que vacila en pronunciarse en este sentido, le es presentada aún con más energía la exigencia de que produzca un principio general. Si el pensamiento no se limita a sancionar nuevamente los preceptos dominantes, debe mostrarse aún más seguro, universal y autoritario que cuando se limita a legitimar lo que ya está en vigencia. ¿Estimas injusto el poder dominante? ¿Quieres acaso que no exista ningún poder sino el caos? ¿Criticas la igualación de la vida y el progreso? ¿Deberíamos alumbrarnos con velas y tolerar que nuestras ciudades apestaran a causa de las inmundicias, como en la Edad Media? No te gustan los mataderos: ¿debería la sociedad, a partir de hoy, alimentarse de verdura cruda? La respuesta afirmativa a estas preguntas, por absurda que pueda ser, halla oídos. El anarquismo político, el artesanado reaccionario, el vegetarianismo radical, sectas y partidos excéntricos, tienen su público. Basta que la doctrina sea general, segura, universal e imperativa. Intolerable resulta el intento de sustraerse a la alternativa del «o esto o lo otro», la desconfianza hacia el principio abstracto, la inflexibilidad sin doctrina.

Dos jóvenes hablan entre ellos:

A: ¿No quieres ser médico?

B: Por su oficio, los médicos tienen mucha relación con los moribundos, y eso endurece. Dada la progresiva institucionalización, el médico, además, representa ante el enfermo a la organización y su jerarquía. A menudo se ve tentado a desempeñar el papel de procurador de la muerte. Se convierte en el agente de la gran empresa * contra los consumidores. Mientras se trate de automóviles, esto no es tan terrible, pero si el bien que se administra es la vida y los consumidores son los pacientes, se crea una situación en la que no me gustaría encon-

1. *Die Nachsokratiker*, ed. de W. Nestle, Jena, 1923, vol. I, 72a, 195.
* «gran empresa»/1944: «monopolio».

trarme. El oficio de médico de familia era quizás más inocuo, pero se encuentra en decadencia.

A: ¿Piensas entonces que no debería haber médicos o que deberían volver los viejos charlatanes?

B: No he dicho eso. Me estremezco ante la sola idea de convertirme en médico, especialmente en médico con facultades de mando en un hospital de masas. Pero a pesar de ello encuentro naturalmente mejor que existan médicos y hospitales a que se deje morir a los enfermos. Tampoco quisiera yo ser fiscal, y, sin embargo, la impunidad de los ladrones y los asesinos me parece un mal mucho peor que la existencia de la institución que los envía a la cárcel. La justicia es razonable. Yo no estoy contra la razón: sólo quiero reconocer la forma que ha asumido.

A: Estás en contradicción contigo mismo. Tú aprovechas continuamente las ventajas que proporciona la existencia de los médicos y los jueces. Eres culpable como ellos y no quieres aceptar la responsabilidad del trabajo que otros hacen por ti. Tu misma existencia presupone el principio al que quisieras sustraerte.

B: No lo niego, pero la contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la sociedad. En un sistema de división del trabajo, en la forma diferenciada en que lo está hoy, puede hacerse patente en un punto el horror que suscita la culpa de todos. Si ese horror se difundiera, si se hiciera consciente, aunque sólo fuera en una parte pequeña de la humanidad, los manicomios y las cárceles podrían incluso humanizarse y los tribunales, al fin, hacerse superfluos. Pero no es ésta la razón por la que quiero ser escritor. Deseo sólo aclararme a mí mismo el estado espantoso en que todo se encuentra.

A: Pero si todos pensasen como tú, si nadie quisiera ensuciarse las manos, no habría médicos ni jueces, y el mundo sería aún más espantoso.

B: Justamente eso me parece discutible, pues si todos pensasen como yo no disminuirían, creo, sólo los remedios contra el mal, sino también el mal mismo. La humanidad tiene aún otras posibilidades. Yo no soy toda la humanidad y no puedo, en mis pensamientos, ponerme a sustituirla sin más. El precepto moral según el cual cada una de mis acciones debe regir como máxima universal, es sumamente problemático. Es un precepto que salta por encima de la historia. ¿Por qué mi aversión a convertirme en médico debería equivaler a la opinión de que no deben existir médicos? En realidad hay muchos que podrían ser buenos médicos y que tienen muchas posibilidades de lograrlo. Si dentro de los límites que hoy tiene marcados esa profesión se comportan moralmente, tienen toda mi admiración. Quizás con-

tribuyan incluso a disminuir el mal del que te he hablado. Pero quizás también lo agraven, a pesar de toda habilidad profesional y de toda moral. Mi vida, según tiendo a representármela, mi horror y mi voluntad de conocimiento me parecen tan justificados como la profesión de médico, incluso aunque que no pueda ayudar directamente a nadie.

A: Pero si supieses que mediante el estudio de la medicina podrías un día salvar la vida de una persona querida, que sin ti estaría destinada a perderla, ¿no lo eligirías enseguida?

B: Es probable. Pero tú mismo ves que incluso tú, con tu gusto por la coherencia lógica despiadada, debes recurrir a un ejemplo absurdo, mientras que yo, con mi poco práctica obstinación y mis contradicciones, he podido quedarme del lado del sano sentido común.

Este diálogo se repite donde quiera que hay alguien que, ante la praxis, no quiere renunciar al pensamiento. Encuentra siempre la lógica y la coherencia del otro lado. Quien está contra la vivisección no debe respirar más, pues eso le cuesta la vida a un bacilo. La lógica está al servicio del progreso y de la reacción; en cualquier caso, al servicio de la realidad. Pero en la época de la educación totalmente realista, las conversaciones se han hecho más escasas y el interlocutor neurótico B necesita una fuerza sobrehumana para no curarse.

MARCADOS

Entre los cuarenta y los cincuenta años se suele tener una extraña experiencia. Es la de descubrir que la mayor parte de aquellos con los que hemos crecido y con los que hemos seguido en contacto manifiestan síntomas de disfunción en las costumbres y en la conciencia. Uno descuida el trabajo hasta el punto de que su empresa se desmorona, otro destruye su matrimonio sin que la mujer tenga culpa alguna, otro incurre en apropiaciones indebidas. Pero incluso aquellos a los que no les suceden cosas decisivas presentan síntomas de descomposición. La conversación con ellos se vuelve insípida, ruidosa, vacua. Mientras antes el que envejecía recibía un impulso espiritual incluso de los otros, ahora tiene casi la impresión de ser único que conserva aún espontáneamente intereses objetivos.

Al principio, el que envejece tiende a considerar el desarrollo de sus compañeros de edad como un caso adverso. Justamente ellos se han transformado para peor. Quizás depende de la generación y de su destino exterior particular. Finalmente descubre que la experiencia le es ya familiar, pero desde otro punto de vista: el de la juventud frente a los adultos. ¿No estaba convencido ya entonces de que en este o en aquel maestro, en los tíos y en las tías, en los amigos de los padres, y luego en los profesores de la universidad o en el jefe del aprendiz, había algo que no marchaba? Ya sea que mostraban algún rasgo de locura o de ridiculez, ya que su presencia era particularmente pobre, tediosa y frustrante.

Entonces, de joven, no se planteaba preguntas; tomaba la inferioridad de los adultos como un hecho natural. Ahora tiene la confirmación de ello: en las condiciones actuales, el cumplimiento de la mera existencia, a pesar de conservar determinadas capacidades técnicas o intelectuales, lleva ya en la madurez al cretinismo. Ni siquiera se salvan de ello los hombres prácticos y de mundo. Es como si los hombres, en castigo por haber traicionado las esperanzas de su juventud y por haberse adaptado al mundo, se vieran golpeados por una decadencia precoz.

Adición

El desmoronamiento actual de la individualidad no enseña sólo a entender históricamente dicha categoría, sino que suscita también dudas respecto a su esencia positiva. La injusticia que sufre hoy el individuo era, en la fase de la competencia, su principio mismo. Pero

ello no se refiere sólo a la función del individuo y de sus intereses particulares en la sociedad, sino también a la composición interna de la individualidad misma. Bajo su signo estaba la tendencia a la emancipación del hombre, pero esta tendencia es, a la vez, resultado de los mismos mecanismos de los que se trata de emancipar a la humanidad. En la autonomía y la incomparabilidad del individuo cristaliza la resistencia contra el poder ciego y opresor de la totalidad irracional. Pero esta resistencia sólo fue históricamente posible gracias a la ceguera y la irracionalidad de ese individuo autónomo e incomparable. Y viceversa, lo que se opone irreductiblemente como particular a la totalidad continúa, sin embargo, sometido de forma opaca y perversa a lo existente. Los rasgos radicalmente individuales, no disueltos, en un ser humano son siempre ambas cosas al mismo tiempo: lo que no ha sido enteramente absorbido por el sistema dominante, lo que sobrevive felizmente, y los signos de la mutilación infligida por el sistema a sus miembros. En estos signos se repiten, de forma exagerada, determinaciones fundamentales del sistema: en la avaricia, por ejemplo, la propiedad estable; en la enfermedad imaginaria, la autoconservación incapaz de reflexionar. Dado que mediante tales rasgos el individuo trata desesperadamente de afirmarse contra la presión de naturaleza y sociedad, enfermedad y bancarrota, esos mismos rasgos asumen necesariamente un carácter obsesivo. En su célula más íntima el individuo se topa con la misma potencia de la cual busca refugio en sí mismo. Ello hace de su fuga una ilusión sin esperanza. Las comedias de Molière, lo mismo que los dibujos de Daumier, tienen conciencia de esta condena de la individuación; pero los nazis, que liquidan al individuo, se deleitan tranquilamente en tal condena y hacen de Spitzweg su pintor clásico.

Sólo contra la sociedad endurecida, no absolutamente, representa el individuo endurecido lo mejor. Éste fija y retiene la vergüenza por aquello que el colectivo hace padecer continuamente al individuo y por lo que se cumple cuando ya no hay individuo alguno. Los seres gregarios y despersonalizados de hoy son la consecuencia lógica de los farmacéuticos mentecatos, de los floricultores fanáticos y de los mutilados políticos de tiempos pasados.

FILOSOFIA Y DIVISION DEL TRABAJO

El puesto de la ciencia en la división social del trabajo es fácilmente reconocible. La ciencia debe acumular hechos y nexos funcionales de hechos en la mayor cantidad posible. El ordenamiento debe ser claro y evidente a fin de que las industrias aisladas puedan hallar sin tardanza la mercancía intelectual deseada. La recolección misma se produce en gran medida teniendo en cuenta órdenes industriales precisas.

También las obras históricas deben proporcionar material. La posibilidad de usar y valorar ese material no ha de ser buscada directamente en la industria, sino indirectamente en la administración. Si Maquiavelo escribió para uso de príncipes y repúblicas, hoy se trabaja para los comités económicos y políticos. La forma histórica, claro está, se ha convertido en un impedimento y se prefiere clasificar rápidamente el material desde el punto de vista de una determinada tarea administrativa: el control de los precios o del estado de ánimo de las masas. Junto a la administración y a los consorcios industriales figuran como partes interesadas también los sindicatos y los partidos.

La filosofía oficial sirve a la ciencia que funciona en la forma que hemos descrito. Debe contribuir, como una especie de taylorismo del espíritu, a mejorar sus métodos de producción, a racionalizar la acumulación de conocimientos, a evitar el derroche de energía intelectual. Como la química o la bacteriología, también ella tiene un puesto en la división del trabajo. Las pocas ruinas filosóficas que llaman a la adoración medieval de Dios y a la intuición de esencias eternas son toleradas en las universidades laicas precisamente por ser tan reaccionarias. Por lo demás, aún se perpetúan algunos historiadores de la filosofía, que explican incesantemente Platón y Descartes y agregan que están ya envejecidos. A ellos se asocia, aquí y allá, algún veterano del sensualismo o algún experto personalista. Éstos arrancan del terreno de la ciencia la mala hierba dialéctica que, si no, podría crecer en exceso.

En contraste con sus administradores, la filosofía designa —entre otras cosas— el pensamiento que no capitula frente a la división del trabajo vigente y no se deja prescribir por ésta sus propias tareas. Lo existente no obliga a los hombres sólo mediante la violencia física y los intereses materiales, sino también con la superpotencia de la sugestión. La filosofía no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el empeño en resistir a la sugestión, la decisión en favor de la libertad intelectual y real.

La división del trabajo, tal como ha cristalizado bajo el dominio, no es por ello ignorada. La filosofía no hace sino delatarle la mentira

según la cual tal división sería inevitable. Al no dejarse hipnotizar por la superpotencia, la mantiene a raya en todos los ángulos del mecanismo social, que, en principio, no debe ser destruido ni dirigido hacia otros fines, sino comprendido fuera del encantamiento que ejerce. Cuando los funcionarios que la industria mantiene en sus departamentos intelectuales, en las universidades, en las Iglesias y en los periódicos, piden a la filosofía su declaración de principios, mediante los cuales legitima sus investigaciones, la filosofía se encuentra en una situación embarazosa mortal. La filosofía no reconoce normas o fines abstractos que pudieran prestarse a ser aplicados en contraposición a los fines y normas vigentes. Su libertad frente a la sugestión de lo existente consiste en que acepta —sin detenerse a reflexionar demasiado— los ideales burgueses: sean aquellos que aún son proclamados, bien que en forma distorsionada, por los representantes del estado de cosas existente, sean aquellos que, a pesar de toda manipulación, son aún reconocibles como significado objetivo de las instituciones, tanto técnicas como culturales. La filosofía cree que la división del trabajo existe para los hombres y que el progreso conduce a la libertad: pero justamente por ello entra con facilidad en conflicto con la división del trabajo y con el progreso. La filosofía presta voz a la contradicción entre creencia y realidad y se atiene así de manera estricta al fenómeno temporalmente condicionado. Para la filosofía, a diferencia de la prensa, la masacre a gran escala no cuenta más que la liquidación de unos pocos refugiados. No antepone la intriga del político que se pone de acuerdo con los fascistas a un modesto linchamiento, ni los torbellinos publicitarios de la industria cinematográfica al anuncio íntimo en un cementerio. La inclinación hacia «lo grande» le es ajena. Es al mismo tiempo extraña respecto a lo existente y capaz de comprenderlo íntimamente. Su voz pertenece al objeto, pero sin que éste lo quiera; es la voz de la contradicción que, sin ella, no se haría oír, sino que triunfaría muda.

EL PENSAMIENTO

Es un error suponer que la verdad de una teoría es lo mismo que su fecundidad. Muchos, sin embargo, parecen pensar exactamente lo contrario. Creen que una teoría tiene tan poca necesidad de encontrar su aplicación en el pensamiento que, en general, es mejor que prescinda de ello. Toman toda afirmación en el sentido de una profesión de fe definitiva, de una orden o de un tabú. Quieren someterse a la idea como a un dios, o bien la atacan como a un ídolo. No tienen libertad frente a ella. Pero es esencial a la verdad el estar presente como sujeto activo. Uno puede oír proposiciones que en sí son verdaderas, pero sólo captará su verdad pensando y repensando en ellas.

Ese fetichismo se expresa hoy en forma extrema. Se es llamado a rendir cuentas del pensamiento como si éste fuese directamente la praxis *. No sólo la palabra que busca atacar al poder, sino también aquella otra que se mueve a tientas, experimentando, jugando con las posibilidades del error, resulta simplemente por eso intolerable. Pero ser incompleto y saberlo es también la señal del pensamiento, y justamente de ese pensamiento con el que vale la pena morir. La tesis según la cual la verdad es el todo ** se revela como idéntica a su opuesta, según la cual la verdad sólo existe como parte. La excusa más miserable que los intelectuales han podido econtrar para los verdugos —y en el siglo pasado no han estado, al respecto, con las manos quietas— es la de que el pensamiento de la víctima, por el que ésta fue asesinada, había sido un error.

* «directamente la praxis»/1944: «directamente la praxis. En Europa apenas existe ya una nación donde uno no sea fusilado por un *lapsus linguae*».

** (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., 24; trad. cast., *Fenomenología del espíritu*, cit., 16).

HOMBRE Y ANIMAL

La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido predicada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del pensamiento burgués —antiguos judíos, estoicos y padres de la Iglesia—, y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenece ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental. Aún hoy es admitida y reconocida. Los conductistas la han olvidado sólo en apariencia. El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horrendos laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad sino al hombre actual *. El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona —libremente— con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines. El profesor ante la mesa de disección los define científicamente como reflejos; el adivino los había proclamado ante el altar como signos de sus dioses. Al hombre pertenece la razón que transcurre sin piedad; el animal, del que extrae sus sanguinarias conclusiones, no tiene más que el terror irracional, el instinto de la fuga, que le es impedida.

La ausencia de razón no tiene palabras. Sólo tiene palabras su posesión, que domina la historia manifiesta. La tierra entera es testimonio de la gloria del hombre. En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón. Este proceso visible esconde a los ojos de los verdugos el proceso invisible: la vida sin luz de razón, que es la existencia misma de los animales. Ésta sería el verdadero objeto de la psicología, pues sólo la vida de los animales transcurre guiada por movimientos psíquicos; cuando la psicología debe aclarar e iluminar a los hombres es porque éstos se hallan en estado de regresión y destruidos. Cuando entre los hombres se recurre a la psicología, el escaso ámbito de sus relaciones inmediatas se ve ulteriormente restringido y los hombres se convierten en cosas para sí

* «actual»/1944: «bajo el monopolio».

mismos incluso dentro de ese ámbito. Recurrir a la psicología para entender al otro es una desvergüenza; para explicar los propios motivos, un sentimentalismo. Pero la psicología animal ha perdido de vista su objeto, ha olvidado, entre los embrollos de sus trampas y laberintos, que hablar de alma y conocerla es adecuado sólo en relación a los animales. El mismo Aristóteles, que atribuía a los animales un alma, aunque fuese de categoría inferior, ha tratado más bien de cuerpos —partes, movimiento y generación— que de la existencia específica del animal.

El mundo del animal carece de concepto. No hay en él palabras para fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece, la misma especie en la sucesión de los ejemplares, la misma cosa a través del cambio de las situaciones. Si bien no carece de la posibilidad de reconocer, la identificación se ve limitada a lo prescrito por las exigencias vitales. En el flujo no hay * nada que se halle determinado como permanente, y sin embargo todo se conserva idéntico, puesto que falta el saber respecto al pasado y una clara previsión del futuro. El animal responde al nombre y carece de un *sí mismo*; se halla encerrado en sí y sin embargo abandonado a la exterioridad; una constricción sucede a la otra, y ninguna idea las transciende. La falta de consuelo no se ve compensada por una reducción de la angustia, ni la conciencia deficiente de la felicidad por la falta de tristeza y de dolor. Para que la felicidad se haga sustancial y confiera la muerte a la existencia es necesario el recuerdo que identifica, el conocimiento que aplaca, la idea filosófica o religiosa, en suma, el concepto. Hay animales felices, pero ¡qué breve es el aliento de esa felicidad! El transcurrir del animal, no interrumpido por el pensamiento liberador, es triste y deprimente. Para escapar al agudo vacío de la existencia es necesaria una resistencia cuya espina dorsal es el lenguaje. Incluso el animal más fuerte es infinitamente débil. La tesis de Schopenhauer según la cual el péndulo de la vida oscila entre el dolor y el aburrimiento, entre instantes puntuales de satisfacción del instinto y un ansia sin límites, es pertinente para el animal, que no puede detener el destino mediante el conocimiento. En la psique animal están presentes —en germen— los sentimientos y las necesidades del hombre, e incluso los elementos del espíritu, pero sin el sostén que sólo proporciona la razón organizadora. Los mejores días transcurren, devorados por las ocupaciones, como un sueño, que el animal, de por sí, apenas sabe distinguir de la vigilia. Le falta el claro paso del juego a la seriedad; el alegre despertar de la pesadilla a la realidad.

* «En el flujo no hay»/1944: «En el perecer no hay».

En las fábulas de las naciones la transformación de los hombres en animales retorna como castigo. Ser relegado a un cuerpo animal adquiere el sentido de condenación. La representación de tales metamorfosis es inmediatamente comprensible y familiar para los niños y los pueblos. También la creencia en la metempsícosis en las civilizaciones más antiguas reconoce la forma animal como pena y castigo. El salvajismo mudo de la mirada del animal es testimonio del mismo horror que los hombres temían en esa metempsícosis. Todo animal hace pensar en una desgracia abismal ocurrida en los días primordiales. La fábula expresa ese presentimiento de los hombres. Pero si al príncipe de la fábula le quedaba la razón, por la cual, llegado el momento, podía manifestar su dolor para que el hada lo redimiese, la falta de razón confina al animal eternamente a su forma, salvo que el hombre, que es uno con él por el pasado, halle la fórmula de rescate y disuelva el corazón de piedra de la infinitud al final de los tiempos.

Pero la solicitud hacia el animal irracional le parece ociosa al ser racional. La civilización occidental ha dejado esa solicitud a las mujeres. Éstas no tienen una participación propia en la valentía de la que nació dicha civilización. El hombre debe salir a la vida hostil, debe actuar y luchar *. La mujer no es sujeto. No produce, sino que cuida a los productores: documento viviente de tiempos ya desaparecidos de la economía doméstica cerrada. La división del trabajo, lograda e impuesta por el hombre, ha sido poco propicia para ella: la ha convertido en encarnación de la función biológica, en imagen de la naturaleza, en cuya opresión puso esta civilización su título de gloria. Dominar sin fin la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso campo de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se conformó la idea del hombre en la sociedad viril. Ése era el sentido de la razón del que el hombre se enorgullecía. La mujer era más pequeña y más débil; entre ella y el hombre subsistía una diferencia que la mujer no podía superar, una diferencia impuesta por la naturaleza: lo más vergonzoso y humillante que se pueda imaginar en la sociedad viril. Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia. La Iglesia, que en el curso de la historia apenas ha perdido ocasión para decir su palabra autorizada en las instituciones populares —ya se tratase de la esclavitud, de las cruzadas o de simples *pogroms*—, se ha alineado con Platón, a pesar del *Ave Maria*, también en la valoración de la mujer. La imagen de la Madre dolorosa de Dios era una concesión a residuos matriarcales.

* (Cita tomada de *Lied von der Glocke*, de Schiller).

Pero la Iglesia ha sancionado al mismo tiempo la inferioridad de la mujer incluso mediante la imagen que debía liberarla de esa inferioridad. «Basta extinguir —exclama su hijo legítimo De Maistre— o sólo debilitar en cierta medida en un país cristiano el influjo de la ley divina, dejando subsistir la libertad que ésta ha concedido a la mujer, para que se vea en seguida degenerar esa libertad, en sí misma noble y conmovedora, en desvergonzada licencia. Las mujeres se convertirían en funestos instrumentos de una decadencia general, que atacaría en breve tiempo las partes vitales del Estado. Éste se corrompería y en su gangrenosa disolución esparcería ignominia y terror» [1]. El expediente terrorista de los procesos a las brujas, que los clanes medievales aliados adoptaban contra la población cuando se veían en peligro, era al mismo tiempo celebración y confirmación de la victoria del dominio viril sobre estadios prehistóricos —matriarcales y miméticos— de la evolución. Los autos de fe eran hogueras paganas de regocijo de la Iglesia, el triunfo de la naturaleza, bajo la forma de autoconservación racional, para mayor gloria del dominio sobre la naturaleza.

La burguesía ha confiscado a la mujer la virtud y la moralidad como formaciones reactivas de la revolución matriarcal. La mujer misma ha obtenido, para toda la naturaleza explotada, la incorporación al mundo del dominio, pero sólo como quebrada. Sometida, en su sometimiento espontáneo refleja al vencedor su victoria: la derrota como entrega, la desesperación como alma bella, el corazón ofendido como pecho amante. Al precio de una total separación respecto a la praxis, del replegarse en un círculo encantado, la naturaleza recibe homenaje del señor de la creación. Arte, moralidad, amor sublime, son máscaras de la naturaleza, mediante las cuales ésta regresa transformada y se convierte en expresión en su propia antítesis. A través de sus máscaras la naturaleza adquiere el lenguaje; en su deformación aparece su esencia; la belleza es la serpiente que muestra la herida donde en un tiempo estaba clavada la espina. Pero tras la admiración del hombre por la belleza aguarda siempre la carcajada estrepitosa, la burla ilimitada, la trivialidad abusiva del poderoso hacia la impotencia, con la cual sofoca la angustia secreta de estar, él también, a merced de la impotencia: de la muerte, de la naturaleza. Desde que los locos deformes, a cuyos saltos y gorros de cascabeles estuvo ligada en el pasado la triste felicidad de la naturaleza sometida, han sido liberados del servicio a los reyes, se ha encargado a la mujer el cuidado sistemático de lo bello. La puritana moderna ha asumido con celo tal encargo. Se ha identificado totalmente con lo acontecido; no con la naturaleza salva-

1. *Eclaircissement sur les Sacrifices*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. V, Lyon, 1892, 322 s.

je, sino con la domesticada. Lo que aún quedaba de los juegos con abanicos, de los cantos y los bailes de las esclavas de Roma, ha sido definitivamente reducido en Birmingham al piano y a otros trabajos manuales, hasta que incluso los últimos reductos de licencia femenina se ennoblecieron por completo como emblemas de la civilización patriarcal. Bajo el impulso de la publicidad universal *, la pintura para labios y mejillas, repudiando su origen en la prostitución, se convirtieron en cuidado de la piel, y el traje de baño en requisito de higiene. No hay salida. El solo hecho de que ello se cumpla dentro del sistema superorganizado del dominio ** imprime incluso al amor la marca de fábrica. En Alemania, las personas encuadradas en el sistema prueban incluso con la promiscuidad, como en otro tiempo sólo con la honestidad, la obediencia frente a lo existente, y con la práctica del coito indiscriminado, su disciplinada sumisión a la razón dominante.

Como fósil de la alta valoración burguesa de la mujer, descuella en el presente *** la furia. Litigando y lamentándose, la furia venga, desde tiempos inmemoriales, en su propia casa la calamidad que ha golpeado a su sexo. Si nadie ha caído de rodillas frente a ella, la vieja maligna increpa, incluso fuera de su casa, al distraído que no se pone inmediatamente de pie ante su presencia y le arranca el sombrero de la cabeza. Que ésta deba rodar, como sea, es lo que ella siempre ha exigido en la política, ya como homenaje a su pasado de ménade, ya superando, en su ira impotente, al hombre y su ordenamiento. La ferocidad sanguinaria de la mujer en el *pogrom* eclipsa la del hombre. La mujer oprimida, como furia, ha sobrevivido a su época y muestra el guiño maligno de la naturaleza mutilada incluso en un período en que el dominio modela ya el cuerpo adiestrado de los dos sexos, en cuya uniformidad desapareció aquel guiño. En el trasfondo de esta producción en masa, los reproches de la furia, que por lo menos conservó su rostro diferente, se convierten en signo de humanidad, y su fealdad, en un rasgo del espíritu. Si en el pasado la muchacha expresaba su sumisión mediante los rasgos de melancolía y la entrega amorosa, como imagen extrañada de la naturaleza y objeto estético-cultural, la furia ha terminado por descubrir una nueva función para la mujer. Como hiena social, persigue activamente fines culturales. Su ambición aspira a los honores y a la publicidad, pero su sensibilidad para la cultura masculina no es aún lo suficientemente

* «universal»/1944: «monopolística».

** «superorganizado de dominio»/1944: «sistema de los grandes *Rackets*».

*** «en el presente»/1944: «en el presente fascista, en el que ya no necesita llevar simbólicamente pantalones masculinos, porque ya ella misma, en pantalones de mono desexualizados, confecciona la bomba».

aguda como para impedirle cometer errores cuando se le hace daño, con lo que muestra no hallarse todavía a la altura de la civilización de los hombres. La solitaria se refugia en combinaciones de ciencia y magia, en abortos monstruosos tomados del ideal del consejero de Estado o de la vidente nórdica. Esta mujer se siente atraída por la desdicha. La última oposición femenina al espíritu de la sociedad viril degenera en el pantano de los pequeños *Rackets* *, de conventículos y pasatiempos, se convierte en la agresión invertida del trabajo social y de las historias teosóficas, se traduce en pequeños resentimientos de beneficiencia y de *Christian Science*. En este pantano, la solidaridad con la criatura no se expresa tanto en la asociación para la protección de animales como en el neobudismo y en el pekinés, cuyo hocico deforme recuerda aún hoy, como en los viejos cuadros, el aspecto de aquel loco superado por el progreso. Los rasgos del perro, como las protuberancias de la joroba, representan siempre la naturaleza mutilada, mientras la industria y la cultura de masas han aprendido ya a preparar, según métodos científicos, los cuerpos de los animales de cría al igual que los de los hombres. Las masas niveladas se dan tan poca cuenta de su propia transformación —en la que, sin embargo, colaboran con todas las fuerzas— que ya no tienen necesidad de su representación simbólica. Entre las pequeñas noticias de la segunda y la tercera página de los periódicos —la primera se llena con las horrendas gestas de los hombres— se pueden encontrar, a veces, los incendios en los circos y la muerte por envenamiento de los grandes animales. Se recuerda a los animales, cuando sus últimos ejemplares, compañeros de especie del loco medieval, perecen entre tormentos inauditos, en la medida en que representan una pérdida de capital para el dueño, que en la época del cemento armado no ha sabido proteger del fuego a los fieles. La jirafa de largo cuello y el sabio elefante son «rarezas» que difícilmente consiguen ya llamar la atención de un estudioso levemente astuto. En África, la última tierra que quiso en vano proteger a sus pobres manadas de la civilización, constituyen sólo un obstáculo para el aterrizaje de los bombarderos en la guerra más reciente. De este modo son liquidados totalmente. Sobre la tierra convertida enteramente en racional ha desaparecido la necesidad del reflejo estético. La desdemonización se cumple manipulando directamente al hombre. El dominio no tiene ya necesidad de imágenes numinosas, puesto que las produce industrialmente y con ellas se adueña con mayor facilidad de los hombres.

La deformación, que pertenece a la esencia de toda obra de arte

* (Cf. nota **** en p. 91).

como la mutilación al esplendor de la belleza femenina, aquella exposición de la propia herida en la que la naturaleza dominada se reconoce, vuelve a ser cultivada por el fascismo, pero no ya como apariencia. Ahora es infligida en forma directa a los condenados. En esta sociedad no existe ya ningún ámbito en el que el dominio aparezca como contradicción, como sucede en el arte: ninguna reproducción expresa ya la deformación. Pero una expresión de este género era, en otro tiempo, no sólo la belleza, sino también el pensamiento, el espíritu y la lengua misma. Hoy el lenguaje calcula, señala, traiciona, mata: lo hace todo, pero no expresa. La industria cultural * posee un canon exacto fuera de sí misma, al que se atiene igual que la ciencia: el hecho. Las estrellas del cine son expertos, sus actitudes son protocolos de comportamiento natural, tipos de reacción; los directores y los libretistas preparan modelos para comportamientos adaptados. El trabajo de precisión de la industria cultural ** excluye la deformación como mero error, como azar, mala subjetividad y naturaleza. A toda desviación se le exige que exhiba el motivo práctico que la incorpora a la razón. Sólo entonces es perdonada. Con el reflejo del dominio por parte de la naturaleza ha desaparecido tanto lo trágico como lo cómico; la seriedad de los amos es proporcional a la resistencia que se ha de vencer, y su humor, a la desesperación a la que asisten. El goce espiritual estaba ligado al dolor sustitutivo; los amos, en cambio, juegan con el horror mismo. El amor sublime se encendía ante la manifestación de la fuerza a través de la debilidad, ante la belleza de la mujer; los amos, por el contrario, se inclinan directamente ante la fuerza: el ídolo de la sociedad es hoy el rostro noble y anguloso del varón. La mujer sirve para trabajar, para procrear, o bien, si es presentable, aumenta el prestigio del marido. La mujer no arrastra al hombre al entusiasmo. La adoración vuelve a convertirse en amor propio. El mundo con sus fines tiene necesidad del hombre entero. No hay ya nadie que pueda autodonarse, cada uno debe permanecer dentro. Pero la naturaleza rige para la praxis como lo que está fuera y abajo, un objeto, como ha sido siempre en el lenguaje del pueblo la muchacha del soldado. Ahora el sentimiento se atiene al poder referido a sí mismo como poder. El varón depone las armas frente al varón en su fría y sombría impasibilidad, como en un tiempo hacía la mujer. El varón se convierte en mujer hipnotizada por el dominio. En el colectivo fascista ***, con sus escuadras y sus campos de trabajo, cada uno

* «industria cultural»/1944: «cultura de masas».

** «industria cultural»/1944: «cultura de masas».

*** «colectivo fascista»/1944: «colectivo del monopolio totalitario».

es, desde su tierna juventud, un prisionero segregado; el colectivo fascista alimenta la homosexualidad. También el animal debe tener rasgos nobles. El rostro humano de rasgos acusados, que suscita el recuerdo humillante de su origen en la naturaleza y de su sujeción a ella, no hace más que invitar de forma irresistible al homicidio calificado. La caricatura antisemita ha sabido siempre esto, e incluso la repugnancia de Goethe por los monos delataba los límites de su humanidad. Si los reyes de la industria y los jerarcas fascistas tienen junto a sí animales, no son perros falderos, sino dogos daneses y leones jóvenes. Su tarea consiste en condimentar el poder con el miedo que inspiran. El coloso del carnicero fascista es tan ciego frente a la naturaleza que piensa en el animal sólo para humillar, mediante él, a los hombres. Para él vale aquello de lo que Nietzsche acusaba sin razón a Schopenhauer y a Voltaire: sabe «enmascarar de piedad hacia los animales un odio contra ciertas cosas y ciertas personas» [2]. En la base de la compasión fascistas hacia los animales, la naturaleza y los niños, está la voluntad de persecución. La caricia indiferente al pelo del niño o a la piel del animal significa que la mano, ahí, puede destruir. Esa mano acaricia afectuosamente a una víctima antes de descargarse sobre la otra, y su elección no tiene nada que ver con la culpa real de las víctimas. La caricia sirve para demostrar que ante el poder todos son la misma cosa, que no poseen ninguna esencia propia. Para el objetivo sanguinario del dominio la criatura es mero material. Así, el jefe se preocupa por los inocentes: éstos son elegidos sin mérito de su parte, del mismo modo que son eliminados sin tener tampoco en cuenta su mérito. La naturaleza es estiércol. Sólo la fuerza astuta, que sobrevive, tiene razón. Ésta, a su vez, es sólo naturaleza: el entero mecanismo sofisticado de la sociedad industrial moderna no es más que naturaleza que se despedaza. No hay ya medio alguno que exprese semejante contradicción. Ésta se cumple con la terca seriedad de un mundo del que ha desaparecido el arte, el pensamiento, la negatividad. Los hombres se encuentran tan radicalmente extrañados entre sí y respecto a la naturaleza que ahora saben sólo para qué sirven el uno al otro y qué se hacen recíprocamente. Cada uno es un factor, el sujeto o el objeto de una praxis determinada, algo que es preciso tener en cuenta o no es necesario ya hacerlo.

En este mundo liberado de la apariencia, en el que los hombres, perdida la reflexión, se han convertido en los animales más inteligentes que someten al resto del universo, cuando no se despedazan entre

2. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*, cit., vol. V, 133 (trad. cast., «El gay saber», en *Obras completas*, cit., vol. III, 95).

sí, preocuparse por el animal no es ya sólo un sentimentalismo, sino una traición al progreso. Siguiendo la buena tradición reaccionaria, Goering ha conectado la protección de los animales con el odio racial, el gusto alemán-luterano por las alegres masacres con la elegancia cortés del señor de caza. Los frentes están claramente marcados; quien lucha contra Hearst * y Goering está con Pavlov y con la vivisección; quien vacila, es un blanco para ambos partidos. Debe rendirse y entrar en razón; la elección está prescrita y es ineluctable. Quien quiera cambiar el mundo debe cuidarse de no terminar en el pantano de los pequeños *Rackets*, en el que se hunden, junto con los adivinos, también los extremistas políticos, los utópicos y los anárquicos. El intelectual cuyo pensamiento no se adhiere a una fuerza histórica operante y que no asume como orientación uno de los polos a los que tiende la sociedad industrial perdería la propia sustancia, y su pensamiento quedaría desfondado **. Racional es lo real. Quien no colabora, dicen también los progresistas, es un inútil. Todo depende de la sociedad, incluso el pensamiento más escrupuloso debe venderse a las grandes tendencias sociales, sin las cuales se convertiría en un capricho. Este consenso une a todos los que se atienen a la realidad ***; se adhiere a la sociedad humana como a un *Racket* de masas en la naturaleza. La palabra que no persigue los fines de uno de sus sectores provoca en ellos un furor ilimitado. Esa palabra recuerda que aún tiene voz aquello que debe existir sólo para ser vencido: la naturaleza, de la que brotan las mentiras de los amigos de la raza y el folklore. Cuando esa voz interrumpe por un instante sus gritos sistematizados se hace sentir el horror sofocado de las voces que viven, como en todo animal, incluso en sus corazones racionalizados y vencidos. Las tendencias que esa palabra saca a la luz son omnipresentes y ciegas. La naturaleza en sí no es buena, como lo pretendía el antiguo romanticismo, ni noble, como lo pretende el nuevo. Como modelo y meta, ella representa el antiespíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida y reconocida como tal se convierte en el impulso de lo existente hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el comienzo la resistencia imperturbable contra jefes y colectivo. Lo que amenaza a la praxis dominante y a sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada.

* (William Randolph Hearst, fundador del mayor *Konzern* de prensa en Estados Unidos).

** «desfondado»/1944: «desfondado; en ello están de acuerdo Heidegger y Lukács».

*** («*Alle Gerechten der Realität*», alusión a la expresión freudiana «*realitätsgerecht*», conforme con la realidad, que se atiene a ella; *N. d. T. it.*).

PROPAGANDA

Propaganda para cambiar el mundo: ¡qué absurdo! La propaganda hace de la lengua un instrumento, una palanca, una máquina. Fija la constitución de los hombres, tal como han llegado a ser bajo la injusticia social, al mismo tiempo que los pone en movimiento. La propaganda cuenta con poder contar con ellos. En lo íntimo, cada cual sabe que a través del medio él mismo se convierte en medio, como en la fábrica. La rabia que advierten en sí cuando siguen a la propaganda es la antigua rabia contra el yugo, reforzada por la sensación de que la salida indicada por la propaganda es falsa. La propaganda manipula a los hombres; al gritar libertad se contradice a sí misma. La falsedad es inseparable de ella. Los jefes y los hombres dominados por ellos se reencuentran en la comunidad de la mentira a través de la propaganda, aun cuando los contenidos de ésta sean en sí justos. Para la propaganda, incluso la verdad se convierte en un simple medio más para conquistar seguidores; la propaganda altera la verdad en cuanto la pone en su boca. Por ello, la verdadera resistencia ignora la propaganda. La propaganda es antihumana. Presupone que el principio según el cual la política debe nacer de una comprensión común no es más que una forma de hablar.

En una sociedad que fija prudentemente límites a la superabundancia que la amenaza, todo lo que nos es recomendado por otros merece desconfianza. La advertencia contra la publicidad comercial, en el sentido de que ninguna empresa regala nada, vale en todos los campos, y tras la moderna fusión de los negocios y la política, vale sobre todo contra ésta. La intensidad de la recomendación aumenta conforme disminuye la calidad. La fábrica Volkswagen depende de la publicidad mucho más que la Rolls Royce. Los intereses de la industria y de los consumidores no coinciden ni siquiera cuando aquélla busca seriamente ofrecer algo. Incluso la propaganda de la libertad puede engendrar confusión, puesto que debe anular la diferencia entre la teoría y la peculiaridad de los intereses de aquellos a quienes se dirige. Los líderes obreros asesinados en Alemania se vieron defraudados por el fascismo incluso respecto a la verdad de su propia acción, pues él desmintió la solidaridad mediante la selección de la venganza. Si el intelectual es torturado hasta la muerte en el campo de concentración, los obreros en el exterior no lo deben tener necesariamente peor. El fascismo no era la misma cosa para Ossietzky y para el proletariado. La propaganda ha engañado a ambos.

Claro está: sospechosa no es la descripción de la realidad como un

infierno, sino la rutinaria exhortación a salir de ella. Si el discurso debe hoy dirigirse a alguien, no es a las denominadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no perezca enteramente con nosotros.

SOBRE LA GENESIS DE LA ESTUPIDEZ

El símbolo de la inteligencia es la antena del caracol «de vista táctil», que, si hemos de creer a Mefistófeles[1], le sirve también de olfato. La antena se retira inmediatamente, ante el obstáculo, al caparazón protector del cuerpo; allí vuelve a formar una sola cosa con el todo y sólo con extrema cautela vuelve a aventurarse como órgano independiente. Si el peligro está aún presente, vuelve a desaparecer, y el intervalo hasta la repetición del intento se alarga. La vida espiritual es, en sus orígenes, infinitamente frágil y delicada. La sensibilidad del caracol se halla confiada a un músculo, y los músculos se debilitan cuando su juego se ve impedido. El cuerpo queda paralizado por la lesión física, el espíritu por el terror. Ambos son, en su origen, inseparables.

Los animales más desarrollados se deben a sí mismos a una mayor libertad, su existencia es una prueba de que las antenas fueron en determinado momento prolongadas en nuevas direcciones y no fueron rechazadas. Cada una de sus especies es el monumento fúnebre de infinitas otras, cuyos intentos de evolución se vieron frustrados desde el comienzo, sucumbiendo al terror desde el momento en que una antena se movió en dirección a esa evolución. La represión de las posibilidades por parte de la resistencia inmediata de la naturaleza exterior se prolonga hacia el interior mediante la atrofia de los órganos a causa del terror. En toda mirada curiosa de un animal alborea una nueva forma de vida, que podría surgir de la especie determinada a la que pertenece el ser individual. No es sólo esta determinación específica la que lo retiene en la envoltura de su viejo ser: la violencia que encuentra esa mirada es la misma —de millones de años de antigüedad— que lo ha condenado desde siempre a su estadio y que bloquea, oponiéndose siempre de nuevo, los primeros pasos para superarlo. Esa primera mirada vacilante es siempre fácil de interrumpir, pues tras de sí está la buena voluntad, la esperanza frágil, pero no una energía constante. El animal se convierte, en la dirección de la que ha sido rechazado de modo definitivo, en estúpido y esquivo.

La estupidez es una cicatriz. Puede referirse a una capacidad entre otras o a todas las facultades prácticas e intelectuales. Cada estupidez parcial de un hombre señala un punto en el que el juego de los músculos en la vigilia ha sido impedido más que favorecido. Con el impedimento comenzó, en el origen, la vana repetición de los intentos inorgánicos y torpes. Las preguntas sin fin del niño son ya el signo de un

1. *Faust*, Primera Parte, 4068 (trad. cast. de J. M. Valverde, *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1990, 118).

dolor secreto, de una primera pregunta para la que no halló respuesta y que no sabe plantear de forma adecuada[2]. La repetición se asemeja, en parte, a la obstinación alegre, como cuando el perro salta sin fin ante la puerta que aún no sabe abrir y al final termina por desistir si el picaporte está demasiado alto, y en parte obedece a la coacción sin esperanza, como cuando el león se pasea interminablemente en la jaula de un lado para otro o el neurótico repite la reacción defensiva que ya se mostró inútil una vez. Cuando las repeticiones se agotan en el niño, o si el impedimento ha sido excesivamente brutal, la atención puede volverse hacia otra parte; el niño se ha hecho más rico en experiencias, según se dice, pero es fácil que en el punto en el que el deseo fue golpeado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad en la que la superficie es insensible. Estas cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear «caracteres», duros y capaces; pueden hacer a uno estúpido: en el sentido de la deficiencia patológica, de la ceguera y de la impotencia, cuando se limitan a estancarse; en el sentido de la maldad, de la obstinación y del fanatismo, cuando desarrollan el cáncer hacia el interior. La buena voluntad se vuelve mala a causa de la violencia sufrida. Y no sólo la pregunta prohibida, sino también la imitación, el llanto o el juego temerario prohibidos pueden producir estas cicatrices. Como las especies de la serie animal, también los niveles intelectuales dentro del género humano, e incluso los puntos ciegos en un mismo individuo, señalan las estaciones en las que la esperanza se detuvo y son testimonio, en su petrificación, de que todo lo que vive está bajo una condena.

2. Cf. Karl Landauer, «Intelligenz und Dummheit», en *Das Psychoanalytische Volksbuch*, Berna, 1939, 172.